# ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS

## VOLUMEN 21

1947

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
EE
Alma, California

30115

V.21
1947

CON CENSURA ECLESIASTICA.
RESERVADOS LOS DERECHOS
DE PROPIEDAD LITERARIA

MARSIEGA, S. A.
Av. M. Pelayo, 26

# NORMAS

## PARA LAS CITAS CIENTÍFICAS,

ADOPTADAS POR

# ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS

I.—NORMAS GENERALES:

1. *Al pie de la página* se ponen las citas. En el texto no se incluyen sino las necesarias dentro de la Bibliografía.
2. *Una numeración seguida* tienen todas las citas desde el principio hasta el fin en cada artículo.
3. *Arábigos,* no romanos, han de ser todos los números. Se ponen romanos para citar páginas que estén numeradas así y cuando la claridad, a juicio del autor, lo exigiere.
4. *Las abreviaturas* no admitidas por uso general han de ser fáciles, siempre iguales en el mismo artículo y no meramente arbitrarias.
5. *La sobriedad* en las citas exige que se omita toda indicación que el lector culto pueda suplir; pero sin que falten todas las necesarias para quitar ambigüedad y oscuridad en la cita.
6. *La numeración de las notas* ha de ir sin paréntesis y se colocan los números a un nivel un poco más alto que el del escrito.

II.—CITAS DE LIBROS:

1. *Inicial del nombre* seguida de un punto, y *apellido completo* del autor, en versalita, en las notas al pie de página. En las secciones de Recensiones, Extracto de Revistas y elenco bibliográfico, *apellido seguido del nombre.*
2. *Título exacto* y entero de la obra, en cursiva y separado de lo anterior y de lo que sigue, por comas.

   N. B. *Puede abreviarse* el título, si es demasiado largo, indicando las abreviaciones por puntos suspensivos. *Debe abreviarse* si la obra que se cita es muy conocida, o si se cita el mismo libro repetidas veces en el mismo artículo, pero en este caso la primera vez póngase entero.
3. *La edición* que se utiliza, si la obra tiene varias y si hubiere conveniencia en anotarla, se indica por el número correspondiente colocado como exponente al fin del título. Si los tomos tienen diversas ediciones, el exponente se añade al número del tomo que se cita.
4. *El lugar* y *año de la impresión,* como regla general, si se ponen, en redondo y dentro de paréntesis. El lugar se cita preferentemente en la lengua del que escribe.

   N. B. *El paréntesis* suprime siempre las comas antes y después de él.
5. *El tomo o volumen,* si la obra tiene más de uno, se indica con sólo el número, a no ser que lo complicado de las divisiones de la obra exigiere mayor precisión.
6. *La página o páginas* se indica por el número, sin más. Si la obra lleva una numeración marginal, en lugar de la página puede citarse *el número marginal.* Cuando lo exige la claridad (por ejemplo, si se puede dudar de si es página o número marginal o columna lo que se cita), añádase antes del número respectivamente p. o n. o col.

N. B. Si se citan páginas o números marginales *seguidos*:
a) Cuando son sólo dos, basta añadir al primer número una s.
b) Cuando son más de dos, se pone el primero y el último unidos por un guión.
Si la cita se refiere a páginas o números marginales *no seguidos*, se separan los diversos números con puntos (no con comas).

7. A veces es necesario o conveniente citar el *tomo, tratado, libro, capítulo, artículo, número, etc.* En este caso se citan sólo los números correspondientes, separados entre sí por comas, si al verificar las citas es fácil deducir a qué se refieren. En otro caso antepónganse a los números las abreviaturas siguientes: t. (= tomus), v. (= volumen), tr. (= tractatus), sec. (= sectio), l. (= liber), c. (= caput), a. (= articulus), d. (= disputatio), dist. (= distinctio), q. (= quaestio), n. (=numerus), cf. (= confer). Si hubiere que citar juntos varios pasajes, la cita completa de cada uno sepárese de la siguiente por *punto y coma.*

8. *Si a alguna colección* pertenece la obra citada, se hace constar la primera vez que se cita. Para ello, inmediatamente después del título, se añaden *entre paréntesis* el título de la colección, el número que en ella corresponde al libro citado, el lugar y el año de la impresión, las cuatro indicaciones separadas entre sí por *coma.*

9. *La Escritura* se cita:
Gen Ex Lev Num Deut Ios Iud Ruth 1Reg 2Reg 3Reg 4Reg 1Par 2Par Esdr Neh Tob Iudith Esth Iob Ps Prov Eccl Cant Sap Eccli Is Ier Thren Bar Ez Dan Os Ioel Am Abd Ion Mich Nah Hab Soph Ag Zach Mal 1Mac 2Mac Mt Mc Lc Io Act Rom 1Cor 2Cor Gal Eph Phil Col 1Thes 2Thes 1Tim 2Tim Tit Philem Hebr Iac 1Petr 2Petr 1Io 2Io 3Io Iudas Apoc. *Ejemplos*: Mt 2,13; Io 3,16-19; Lc 2,5.8.16; Rom 5,3.5.7-9; 8,8-9,15.

10. *Sto. Tomás* se cita:
Suma teológica = 1 q.3 a.2; 2.2 q.69 a.3 ad 3.
Suplemento a la Suma teológica = Suppl. q.18 a.2 ad 4.
Suma contra gentiles = 3 CG 24.
In librum sententiarum = 2 d.4 q.3 a.2.
Quaestiones disputatae = De ver. q.21 a.2 ad 6; De pot. q.3 a.7 ad 4.
Quodlibeta = Quodl.2 a.4 ad 2.
N. B. 1.º En la ortografía latina sígase la moderna: *adicio, eius*, etc. 2.º Al fin de cita, el punto va *después* de cerradas las comillas.

11. *Algunos ejemplos*:
M. D'HERBIGNY, *Theologica de Ecclesia*² (París, 1927) 2,45.
H. DIECKMANN, *De Ecclesia tractatus historico-dogmatici* (Friburgi, 1925 2,638.715.719-725.730s.
A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España* (Madrid, 1912) 1², 425, 432-437.
A. VALENSIN, *A travers la Métaphysique* (París, 1925) 162s.
F. SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae*, d.30, s.2, n.22.
W. KOESTER, *Die Idee der Kirche beim Apostel Paulus* (Neutestamentliche Abhandlungen, 14, Münster, 1928) 8,25s. 36-41.

III.—CITAS DE REVISTAS:

1. *El nombre y apellido* del autor y *el título* del artículo se citan lo mismo que los de los libros.
2. *El nombre de la revista* se escribe al lado del título y separado de él por dos puntos. El nombre de la revista mejor es citarlo *abreviado* o con *sigla*. A continuación y separado de lo anterior por coma, y aun mejor sin ella, el *número del tomo*, y dentro de paréntesis *el año*. Nunca se omitan ni el tomo ni el año.
3. A veces, por ir toda la cita entre paréntesis o por otras razones, es conveniente omitir el paréntesis de que habla el número anterior. En este caso, después del título del artículo y separado de él por dos puntos, se escribe el nombre, abreviatura o sigla de la revista, y a continuación los números del tomo, año y páginas, separando el año de lo que le precede y sigue por comas.
4. *Algunos ejemplos*:

   J. DE GHELLINCK, *L'Etude des Pères de l'Eglise après quinze siècles*: Gregorianum 14 (1933) 185-218.

   J. M. BOVER, *La oración de Jesús por la Iglesia*: EE 12 (1933) 242-250. "Así, por ejemplo, lo defienden H. KOCH (*Vincentius von Lerinum und Marius Mercator*: Theol. Quartalschr. 81, 1899, 407), J. MADOZ (*El testimonio de Gennadio sobre Vicente de Lerins*: EE 11, 1932, 485s) y otros autores".

IV.—SIGLAS:

| | | |
|---|---|---|
| AAS | = | Acta Apostolicae Sedis. |
| ACO | = | Acta Conciliorum Oecumenicorum. |
| AS | = | (Bollandus) Acta Sanctorum. |
| ASS | = | Acta Sanctae Sedis. |
| BCL | = | (Lemaire) Bibliotheca classica latina. |
| BG | = | (Firmin-Didot) Bibliotheca graeca. |
| BT | = | Bibliotheca scriptorum graec. et roman. Teubneriana. |
| Cav | = | Cavallera, Thesaurus doctrinae catholicae. |
| CE | = | The Catholic Encyclopedia. |
| CIL | = | Corpus inscriptionum latinorum. |
| CIG | = | Corpus inscriptionum graecorum. |
| CL | = | Acta et Decreta sacrorum Conciliorum recentium... Collectio Lacensis. |
| CSEL | = | Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum latinorum Academiae Vindebonensis. |
| Cst | = | Coustant, Epistolae Romanorum Pontificum a S. Clem. I ad Innoc. III, t. I. |
| D | = | Denzinger-Umberg, Enchiridion Symbolorum. |
| DACL | = | Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie. |
| DAFC | = | " apologétique de la foi catholique. |
| DAGR | = | " des antiquités grècques et romanes. |
| DB | = | " de la Bible (Vigouroux). |
| DBS | = | " de la Bible, Supplément (Pirot). |
| DDC | = | " de Droit Canonique. |
| DECP | = | (J. de Guibert) Documenta ecclesiastica christianae perfectionis. |
| DEHA | = | Diccionario enciclopédico hispanoamericano. |
| DHG | = | Der Grosse Herder. |

| | | |
|---|---|---|
| DHGE | = | Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastique. |
| DS | = | " de Spiritualité. |
| DTC | = | " de Théologie catholique. |
| EAm | = | Encyclopedia Americana (Beach). |
| EB | = | Enchiridion Biblicum. |
| EBr | = | Encyclopedia Britanica. |
| EC | = | Enchiridion clericorum. |
| EIt | = | Enciclopedia italiana. |
| ERE | = | Encyclopedia of Religion and Ethics (Hastings). |
| ES | = | España Sagrada (Flórez). |
| EUI | = | Enciclopedia universal ilustrada (Espasa). |
| FHE | = | Fontes Historiae ecclesiasticae medii aevi (Silva-Tarouca). |
| GChS | = | Die griechische christliche Schriftsteller (Corpus Berolinense). |
| GE | = | Grande Encyclopédie. |
| HDA | = | Hastings, Dictionary of apostolic Age. |
| HDB | = | " " of the Bible. |
| HDCG | = | " " of Christ and the Gospels. |
| Hfl | = | Hefele, Conciliengeschichte. |
| HL | = | Hefele-Leclercq, Histoire des Conciles. |
| Hrd | = | Harduini Conciliorum Collectio regia maxima (Labbé et Cossart). |
| IC | = | Iuris Canonici Codex. |
| Jf | = | Jaffé, Regesta Pontificum Romanorum. |
| Kch | = | Kirch, Enchiridion Fontium Historiae ecclesiasticae antiquae. |
| Kraus | = | Kraus, Real-Encyclopädie der christichen Altertümer. |
| LTK | = | Lexicon für Theologie und Kirche (Buchberger). |
| MBR | = | Magnum Bullarium Romanum. |
| MGh | = | Monumenta Germaniae historica. |
| MHSI | = | Monumenta historica Societatis Iesu. |
| ML,MG | = | Migne, Patrologia latina et Patrologia graeca. |
| Msi | = | Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio. |
| MTC | = | Migne, Theologiae Cursus completus. |
| PO | = | Patrologia Orientalis (Graffin-Nau). |
| Pth | = | Potthast, Regesta Romanorum Pontificum. |
| QGP | = | Quellen zur Geschichte des Papsttum (Mirbt). |
| R | = | Rouët de Journel, Enchiridion Patristicum. |
| RD | = | Rouët-Dutillet, Enchiridion Asceticum. |
| REKA | = | Real-Encyclopädie der Klassischen Altertumswissenschaft (Pauly-Wisowa). |
| RGG | = | Religion in geschichte and Gegenwart (Gunkel-Zscharnack). |
| Th | = | Thiel, Epistolae Romanorum Pontificum. |
| TU | = | Texte und untersuchungen (Gebhardt-Harnack). |

*Para las Revistas* las abreviaturas o siglas que se adopten se imprimirán oportunamente en hoja aparte.

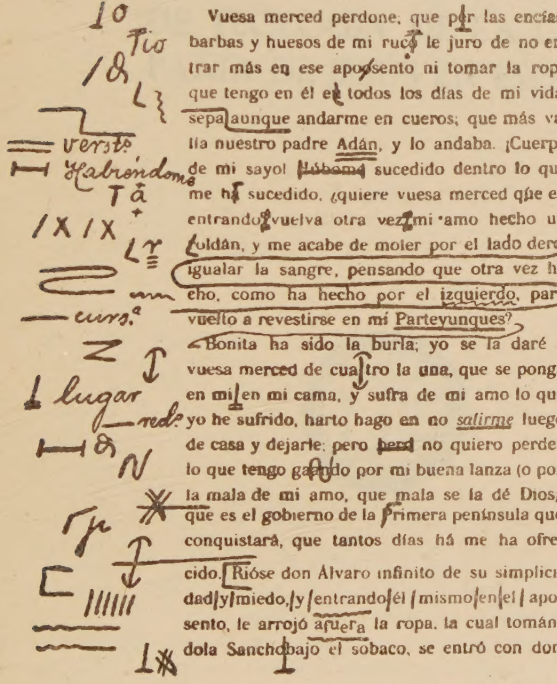
V.—INDICACIONES TIPOGRÁFICAS:

*Los diversos tipos de letra* se indican del modo siguiente:
Redondo = con la escritura ordinaria.
*Cursivo* = con subrayado sencillo.

VERSALITA = con doble subrayado.
VERSALES = con triple subrayado.
**Negrita** = con subrayado ondulante.

IV.—CORRECCIÓN DE PRUEBAS:

Puede servir como norma el ejemplo que va a continuación:



Vuesa merced perdone, que por las encías, barbas y huesos de mi ruca le juro de no entrar más en ese aposento ni tomar la ropa que tengo en él en todos los días de mi vida, sepa aunque andarme en cueros; que más valía nuestro padre Adán, y lo andaba. ¡Cuerpo de mi sayo! Habemos sucedido dentro lo que me ha sucedido, ¿quiere vuesa merced que en entrando vuelva otra vez mi amo hecho un Roldán, y me acabe de moler por el lado derecho igualar la sangre, pensando que otra vez ha echo, como ha hecho por el izquierdo, para vuelto a revestirse en mí Parteyunques?

—Bonita ha sido la burla; yo se la daré a vuesa merced de cuatro la una, que se ponga en mi en mi cama, y sufra de mi amo lo que yo he sufrido, harto hago en no *salirme* luego de casa y dejarle; pero pero no quiero perder lo que tengo ganado por mi buena lanza (o por la mala de mi amo, que mala se la dé Dios), que es el gobierno de la primera península que conquistará, que tantos días há me ha ofrecido. Ríose don Alvaro infinito de su simplicidad y miedo, y entrando él mismo en el aposento, le arrojó afuera la ropa, la cual tomándola Sancho bajo el sobaco, se entró con don

*Cambio de letra.*
*Adición de letra.*
*Supresión de letra.*
*Volver una letra.*
*Transponer palabra.*
*Versalitas.*
*Cambiar palabra.*
*Letra extraña*
*Bajar espacios*
*Mayúscula.*
*Transposición de líneas.*
*Negrilla.*
*Cursiva*
*Seguido.*
*Unión de sílabas.*
*Adición de palabra.*
*Redondo.*
*Supresión de palabra*
*Transponer letra.*
*Meter blanco.*
*Minúscula.*
*Quitar blanco.*
*Párrafo o sangría.*
*Espaciar por igual.*
*Alinear.*
*Separar palabra.*

# ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACIÓN E INFORMACIÓN TEOLÓGICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE TEOLOGÍA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN ESPAÑA

N.º 80 ENERO-MARZO VOL. 21

1947

# SUMARIO


*Págs.*

JESÚS SOLANO, *Algunas tendencias modernas acerca de la doctrina de las apropiaciones y propiedades en la Santísima Trinidad* ..... 5

JOSÉ SAGÜÉS, *El Espíritu Santo en la santificación del hombre* ..... 35

MANUEL GÓMEZ-PALLETE, *Cruz y crucifixión (Notas para una exégesis de Mc 15, 25)* ..... 85

*BIBLIOGRAFIA*

Siglas de revistas ..... 110

I. LIBROS: De Ghellinck, J., S. I., *Patristique el Moyen Age. Etudes Littéraires et doctrinales*, t. 1.º: *Les recherches sur l'histoire du symbole des Apôtres depuis cinq siècles.*—Amorós, Fr. León, O. F. M., Aperribay, Fr. Bernardo, O. F. M. y Oromí, Fr. Miguel, O. F. M., *Obras de San Buenaventura.*—García, Félix, O. S. A., *Obras de San Agustín.* Edición bilingüe, t. 1.º y t. 2.º.—Ricciotti, Giuseppe, *Historia de Israel.* Trad. de Xavier de Zubiri.—Zaragüeta Juan, González Irineo, Minguijón Salvador, y Corts Grau José, *Balmes, filósofo, social, apologista y político.*—Plaza, Carlos G., S. I., *Contemplando en todo a Dios. Estudio ascético-psicológico sobre el Memorial del Beato Pedro Fabro, S. I.*—Casanovas, Ignacio, S. I., *Comentario y explanación de los Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola.* Versión castellana por el R. P. Pedro N. Isla, S. I., 2 t.—*Revista de Espiritualidad: A Trento en el IV Centenario* (1545-1563) *y a la Espiritualidad Española del siglo XVI.*—Chaubel, Enrique, E., C. SS. R., *El Kempis o Imitación de Cristo.* Nueva versión. 111

II. REVISTAS: Generalidades, Fundamental y Dogma de Teología..... 121

*CRONICA*

III. La VI semana española de Teología.—VII semana Bíblica española, Por el P. FÉLIX PUZO, S. I.—El Voto Asuncionista.—Conferencias bíblicas y teológicas.—Necrología: El P. Gregorio Suñol, O. S. B., el Dr. Hugo Obermaier, Pbro. ..... 133

LIBROS RECIBIDOS ..... 142



REDACCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE REDACCIÓN.—*Joaquín Salaverri, S. I.*, de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander). *José Antonio de Aldama, S. I.*, de la Facultad de Granada. *José Madoz, S. I.*, de la Facultad de Oña (Burgos).—*José M.ª Dalmáu, S. I.*, de la Facultad de Sarriá (Barcelona).

SECRETARIADO DE REDACCIÓN.—Revistas de cambio, libros para Bibliografía: *Manuel Quera, S. I.*—Apartado 6.046.—Madrid (6).

LOS PRECIOS DE SUSCRIPCION PARA EL AÑO 1947 SON:

| | |
|---|---|
| España y naciones del convenio postal ..... | 39 ptas. |
| Los demás países ..... | 55 — |
| Número suelto ..... | 12 — |
| Número atrasado ..... | 14 — |

ADMINISTRACION: Suscripciones, pagos, giros, pedidos, devoluciones, publicidad: *EDICIONES FAX.*—Plaza de Sto. Domingo, 13.—Apartado 8001.—MADRID.

# Algunas tendencias modernas acerca de la doctrina de las apropiaciones y propiedades en la Santísima Trinidad

Dos partes de muy diversa extensión y gravedad dogmática contiene este trabajo. La primera expone las tendencias que recientemente se notan a no reducir a meras apropiaciones varias comunicaciones de las Personas divinas con el hombre; decimos comunicaciones, ya que se trata por parte de Dios de una actividad reducible, en cuanto esto es posible, a la causalidad *formal*. La segunda parte presenta la doctrina de los autores que han creído poder hablar no de apropiaciones sino de propiedades en la actividad *eficiente* de la Santísima Trinidad. La trascendencia y actualidad de estas afirmaciones nos obligan a examinar las enseñanzas del Magisterio eclesiástico, de la Sagrada Escritura y de la Tradición, para ver si tales afirmaciones son o no compatibles con la fe católica.

Precede a modo de introducción un brevísimo resumen de la doctrina común de los teólogos sobre las propiedades y apropiaciones divinas.

*Propiedad* es, como su nombre lo indica, algo exclusivo de cada una de las Personas divinas. Las propiedades llamadas constitutivas son las tres relaciones reales y realmente distintas de paternidad, filiación y espiración pasiva. Algunos enumeran además entre las propiedades la innascibilidad y aun la espiración activa, las cuales, según otros autores, son *nociones*. Para nuestro objeto no es necesario bajar a más detalles. La revelación nos habla de otra propiedad al menos, si bien no constitutiva, a saber, el haberse hecho hombre el Verbo; ni el Padre ni el Espíritu Santo se han encarnado, sino sólo el Hijo.

*Apropiación* es el atribuir especialmente a una de las Personas divinas algo que en realidad es común a las tres. El fundamento real de esta atribución es la diversa propiedad de

cada persona. Múltiples son los aspectos según los cuales pueden hacerse apropiaciones a las Personas de la Santísima Trinidad [1]. La finalidad que se asigna al uso de las apropiaciones es señalar la multiplicidad de personas en Dios y dar a conocer mejor la propiedad de cada persona.

I. *Propiedades o al menos no meras apropiaciones en varias comunicaciones divinas, fuera del campo de la casualidad eficiente.*

Distinguiremos tres grandes clases de comunicaciones divinas: A. La unión hipostática en sí y en sus consecuencias. B. La visión beatífica. C. La inhabitación.

A. 1) *La unión hipostática en sí misma.* El dogma católico nos enseña que la encarnación es algo *propio* del Verbo: "Incarnationem divinitatis non in Patre, neque in Spiritu Sancto factam, sed in Filio tantum, corde credimus et ore confitemur" [2].

Santo Tomás expresamente admite también la posibilidad de que el Padre y el Espíritu Santo se hubiesen encarnado como el Hijo [3]. De ahí la posibilidad de que el Padre y el Espíritu Santo tuviesen igualmente algo *propio.*

No sólo en la hipótesis anterior, sino de hecho, podría preguntarse si con respecto al Padre y al Espíritu Santo no existe algo más que una mera apropiación, como consecuencia de haber tomado el Verbo la naturaleza humana. Son varios los Teólogos que responden afirmativamente. Según ellos, la humanidad de Cristo N. S. se ha unido sólo con el Verbo hipostáticamente, es decir, para formar una persona; pero a consecuencia de tal unión, está esa humanidad también unida con el Padre y el Espíritu Santo, como no lo está ninguna otra criatura [4]. Tendríamos, pues, una *unión propia* del Padre y del Espíritu Santo, diversa de la unión hipostática. No sería por tanto exacto el afirmar que la única unión propia es la del Verbo con la naturaleza asumida en unidad personal.

2) *La unión hipostática en sus consecuencias.* a) *Con respecto a la Iglesia.* Conforme al pensamiento tan cristiano de que la Iglesia es el cuerpo místico de Jesucristo, una prolon-

[1] Cf. p. e. J. VAN DER MEERSCH, *Tractatus de Deo uno et trino*2, Brujas, 1928, n. 856-866.

[2] INOCENCIO III, *Professio fidei Waldens.*: DENZINGER 422.

[3] *S. th.* 3 q. 3 a. 5.

[4] Cf. J. KLEUTGEN, S. I., *Theologie der Vorzeit*, Münster, 1872, 2, n. 273; H. SCHAUF, *Die Einwohnung des heiligen Geistes*, Friburgo en Br., 1941: (Freiburger theologische Studien, 59. Heft) 174.243. 258s.

gación de la encarnación, el "Christus totus", habría de decirse, siguiendo la línea de lo que precede, que también la Iglesia tiene relaciones con el Hijo que no tiene con el Padre y el Espíritu Santo. Y aun que tiene con solos el Padre y el Espíritu Santo relaciones especiales que no tiene ningún otro ser creado [5].

b) *Con respecto a la Santísima Virgen.* Lógicamente habría de incluirse aquí el tema tan atrayente de las particulares relaciones que con las tres divinas Personas tiene en virtud de la unión hipostática del Verbo aquella criatura singular que es con toda verdad Madre de Dios [6]. Baste haber apuntado aquí la idea.

B. *La visión beatífica.* De interés para el tema que nos ocupa acerca de las propiedades y apropiaciones divinas son algunas sentencias de Teólogos antiguos y modernos acerca de la manera con que se realiza la unión de Dios con el entendimiento creado en la visión beatífica. La consideración de este misterio tiene particular importancia en los momentos actuales, cuando S. S. Pío XII, siguiendo a León XIII, ha vuelto a llamar la atención sobre la estrecha unión existente entre la visión beatífica y la inhabitación en nosotros del Espíritu Paráclito [7].

Luis de Thomassin (Thomassinus) escribe: "Observandum sexto, videri Deum a beatis non alia specie intelligibili quam Verbo ipso mentem informante" [8]. Por el modo de hablar parece que se refiere a una verdadera propiedad del Verbo. No es esto con todo tan claro, pues en el mismo capítulo citado afirma con expresiones semejantes que el Hijo se ve por medio del Espíritu Santo, y atribuye por otra parte a esta mediación del Espíritu Santo un carácter netamente de causalidad eficiente [9]. Ahora bien, para Thomassin afirmar que en Dios hay "triplex voluntas et operatio" es "a fidei regula immaniter alienum [10]. Tal vez la clave de la solución esté en que la actividad del Verbo es *informante,* unitiva [11], mientras

5 Cf. SCHAUF, *o. c.*, 180.259.

6 Cf. SCHAUF, *o. c.*, 165.

7 *Encycl.* "*Mystici Corporis Christi*", AAS 35 (1943) 232.

8 *Dogmata theologica, De Deo* 6, 16,1: VIVES, 1,609. H. LENNERZ, S. I., indica con duda la idea de que según Thomassin "beati videant actu visionis divino increato" (*De Deo uno,* Roma, 1931, n. 173).

9 *O. c.*, 6, 17, 8: VIVES, 1, 613.

10 *O. c., De incarnatione,* 5, 2, 1: VIVES, 3, 533. Véase igualmente p. e. *o. c., De Trinit.* c. 28: VIVES, 5, 470-480.

11 Cf. *o. c., De Deo,* 6, 16, 4: VIVES, 1, 611.

que la del Espíritu Santo es eficiente [12]. Sin embargo, tampoco falta la expresión de "informar" tratándose de la actuación del Espíritu Santo [13].

Modernos Teólogos señalan en las Personas divinas alguna función peculiar a cada una de ellas en lo referente a su unión con el entendimiento del bienaventurado.

C. Gutberlet, fallecido en Fulda en 1928, continuador de la Teología dogmática de J. B. Heinrich, enseña que al sumergirse el espíritu humano por la visión beatífica en el interior de la divinidad, "tiene que corresponder el ver creado al ver increado, y el amor beatificante del espíritu creado al amor increado" [14]. Pues que el espíritu del bienaventurado "en alguna manera participa del ser y vida de Dios, debe también ese estado tener una relación completamente especial (ganz besondere) a la Persona del Hijo y del Espíritu Santo" [15]. Explícitamente insiste Gutberlet en que no se trata de una mera apropiación [16].

E. Borgianelli, S. I. († 1882) y H. Schell († 1906) habían defendido igualmente una función personal del Logos en la visión beatífica [17].

C. *La inhabitación.* La mayor parte de los Teólogos exponen el inefable misterio de la inhabitación de la Santísima Trinidad en el alma del justo por medio de las apropiaciones. La inhabitación es común a las tres divinas Personas, pero se apropia especialmente al Espíritu Santo por tratarse de una obra de santificación, la cual se atribuye a la tercera Persona.

No es con todo despreciable el número y cualidad de los Teólogos a quienes parece esto demasiado poco y que admiten más que meras apropiaciones en la inhabitación del Espíritu Santo y de toda la Santísima Trinidad. Schauf en su disertación enumera a los siguientes: Cornelio a Lapide, Petavio, Thomassin, Graudin, Witasse, Bernardo de Rubeis, Passaglia, Schrader, Hergenröther, Denzinger, Scholz, Koerber, Kohlhofer, Patrizi, Matignon, Manning, Ramière, Borgianelli, Scheeben, Jovene, Hurter, Scholl, Schell, De Régnon, Gutberlet, Mangenot, Waffelaert, Kastner, Beumer, Schmaus, Höfer,

12 *Ibid.* 8: 613.
13 *Ibid.* 10: 614.
14 *Dogmatische Theologie von Dr. J. B. Heinrich, fortgeführt...* 8, Mainz, 1897, 589.
15 *O. c.*, 590.
16 *O. c.*, 605.
17 Cf. SCHAUF, *Die Einwohnung...* 242. En especial para Borgianelli, 145-146; para Schell, 208.238-240.

Rabeneck, Lieske, Tromp, Arnou, Dorsaz, Ernst, H. Kuhaupt, Schauf [18].

En su recientísimo comentario a la encíclica "Mystici Corporis Christi", S. Tromp, S. I., profesor de la Universidad Gregoriana, a propósito de la frase que tiene el Sumo Pontífice al tratar de la inhabitación del Espíritu Santo: "ex variarum opinionum conflictu sententiarumque concursu", enumera como la primera entre esas "graviores" cuestiones libres la siguiente: "Num praeter inhabitationem ratione gratiae in anima productae, communem tribus Personis, et non nisi appropriatam Spiritui Sancto, etiam admitti debeat alia praesentia divina, propria tertiae personae, et consequenter alia propria Verbo aliaque propria Patri" [19].

Todos estos autores admiten como inconcuso el principio de que en el orden de la causalidad eficiente han de ser comunes las obras de las tres divinas Personas y que por consiguiente sólo cabe hablar de apropiaciones cuando se atribuye cualquier eficiencia a una Persona en contraposición a las otras [20].

El campo de la causalidad formal ofrece ya más posibilidades [21]. Decimos el campo de la causalidad formal y no simplemente la causalidad formal, pues con toda razón hacen sus distinciones los Teólogos mencionados. No se puede hablar aquí de causa formal en sentido estricto filosófico. Forma propiamente dicha es la informante, es decir, la que se comunica o puede comunicarse a un sér como a su propia potencia natural. De ahí que la forma se defina como algo esencialmente incompleto, que se ordena a actuar a otro sér—la materia—, constituyendo con ésta un nuevo sér—el compuesto—. Las formas llamadas asistentes difieren esencialmente de la definición indicada, pues son seres en sí completos, p. e., los ángeles, que pueden unirse a otros seres, p. e., los cuerpos humanos, y formar con ellos un compuesto accidental. La causalidad que ejercen es eficiente y no formal [22]. En el sentido

18 SCHAUF, *o. c.*, 248.

19 *Textus et Documenta*. P. U. Gregoriana. Series theol. 26. Roma, 1943, 115.

20 Sobre algunas obscuridades que se notan en el modo de hablar de H. E. Manning, cf. SCHAUF, *Die Einwohnung...* 129.

21 No hay oposición entre esta doctrina que habla del Espíritu Santo como causa formal y las enseñanzas del Concilio Tridentino sobre la única causa formal de la justificación. Cf. P. GALTIER, S. I., *De SS. Trinitate in se et in nobis*, París, 1933, 413.

22 Cf. SUÁREZ, *Disp. Metaph.* d. 15 s. 5 n. 1.

de causa formal asistente no puede haber discusión, pues es claro que en la inhabitación hay razón suficiente para que se denomine al Espíritu Santo forma de esta clase [23].

Hemos, por tanto, de renunciar a aplicar a la unión sobrenatural de Dios con las criaturas aquello que es específico de la causa formal: completar una potencia a la que intrínsecamente está ordenada la forma. Nos resta de la noción de causalidad formal para aplicarlo a Dios una comunicación de Sí mismo que no es del género de la causalidad eficiente. En la causalidad eficiente, o lo que es lo mismo, en la acción, el agente en cuanto agente queda por completo *fuera* del efecto. En la causalidad formal se *da* la forma misma a la materia [24].

Otros Teólogos prefieren no hablar de causalidad formal en la inhabitación de la Santísima Trinidad en el justo, sino de sola terminación, como se dice en la Cristología que el Verbo termina la naturaleza humana comunicándola su personalidad.

Los Teólogos que en este orden quasi-formal o terminal han propugnado algo más que una mera apropiación para explicar la inhabitación del Espíritu Santo, y que se han preguntado reflejamente por la relación que guarda esta inhabitación con la de las otras dos divinas Personas, han respondido por de pronto que la inhabitación no es exclusiva del Espíritu Santo en el sentido de que no inhabiten también el Padre y el Hijo. De ahí que la fórmula: la inhabitación es propiedad del Espíritu Santo, se preste a malas inteligencias, pues se le podría dar erróneamente el mismo alcance que a la fórmula: la encarnación es propiedad del Verbo. Cabe con todo, según estos autores, que las tres divinas Personas no inhabiten en el justo *de la misma manera*. Y esto no ya en el sentido—por lo demás evidente—de que cada Persona habita "secundum rationem suae processionis", el Padre como engendrador, el Hijo como engendrado, el Espíritu Santo como procedente de ambos, sino además en el sentido de que entre cada una de ellas y el justo existe una *especial* relación, *propia* de cada una. Se podría, en consecuencia, decir que la inhabitación es propia del Espíritu Santo en forma más peculiar que lo es propia del Padre y del Hijo, si p. e. la tercera Persona es la que tiene la función de unirse *inmediatamente* con el alma y *mediante* El se unen al justo el Padre y el Hijo. La fórmula sería: "in Spiritu Sancto per Filium ad Patrem".

23 Cf. Chr. Pesch, S. I., *Praelectiones dogmaticae*, 2ª ed., n. 684.
24 Cf. Suárez, *Disp. Metaph.*, d. 15 s. 6 n. 7.

el reverso de "a Patre per Filium in Spiritu Sancto"[25]. Determinaciones ulteriores nos obligarían a introducirnos en el tema de la inhabitación del Espíritu Santo, que no es lícito exponer aquí y del cual sólo era necesario tomar la idea general que aclara las propiedades divinas en el terreno de la causalidad formal.

II. *Propiedades en la causalidad eficiente.*

A. *Impugnaciones de la enseñanza tradicional.* La doctrina teológica corriente queda resumida por el P. Galtier en 1933 del modo siguiente: La comunidad de los atributos y de las operaciones *ad extra* es *de fe católica*[26]. El año 1936 aparecía la novena edición del primer tomo de la Teología dogmática de Pohle-Gierens. En él leemos: "Toda actividad de Dios hacia afuera es común (gemeinsam) a las tres divinas Personas. *De fide def.*"[27].

No han faltado, sin embargo, voces que se han levantado contra esta doctrina tradicional.

Abelardo († 1142) ha pasado a la historia como uno de los impugnadores de la comunidad de operaciones *ad extra* por haber afirmado, según la proposición que condena en él el Concilio de Sens (1140): "Quod Pater sit plena potentia, Filius quaedam potentia, Spiritus Sanctus nulla potentia"[28].

Rotundamente protesta Abelardo en su *Fidei Confessio* contra tal imputación: "haec ego verba non tam haeretica quam diabolica, sicut iustissimum est, abhorreo, detestor..." y añade: "quorum omnino eadem substantia vel essentia, nulla potest esse vel voluntatis diversitas vel potentiae inaequalitas"[29]. En la parte de su Apología recientemente encontrada[30] expone de propósito Abelardo su pensamiento sobre este particular. Del estudio que hace Grabmann sobre este escrito parece ya deducirse con toda claridad que Abelardo no ha

25 Cf. SCHAUF, *Die Einwohnung...* 217-220. Aquí aparece cómo esa unión, no completamente exclusiva, se funda no sólo en el principio de que la unión de una (A) de dos cosas unidas con una tercera (C) constituye una relación para con la otra (B), sino que se funda, pues que insisten estos teólogos sobre la doctrina de las misiones, en los orígenes de las divinas Personas y en las relaciones divinas.

26 GALTIER, *De SS. Trinitate...*, n. 375.

27 *Lehrbuch d r Dogmatik*, 1, Paderborn, 414.

28 DENZINGER, 363.

29 ML 178, 106.

30 P. RUF UND M. GRABMANN, *Ein neuaufgefundenes Bruchstück der Apologia Abaelards;* (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philos.—Histor. Abteilung. Jahrg. 1930, Heft 5) München, 1930.

enseñado esos errores trinitarios que le han imputado sus adversarios. Los calificativos potentia, sapientia, benignitas, en que él tanto insiste, son verdaderas apropiaciones y no propiedades. Sin embargo, algunas de sus expresiones y comparaciones son desacostumbradas y poco felices. F. Pelster por su parte aprueba el estudio de Grabmann [31].

Coincide posteriormente en defender a Abelardo en lo sustancial de este punto J. Cottiaux, quien propone una explicación muy interesante basada en el carácter dialéctico de la teología abelardiana. Según Cottiaux, Abelardo no interpreta potentiam, sapientiam, benignitatem, ni siquiera como apropiaciones: sólo las considera del punto de vista puramente lógico de la predicabilidad como tal [32].

A. Günther (1783-1863) expresamente quiso demostrar que la unidad de Dios no excluye la diversidad de operaciones *ad extra*. Sabido es cómo Günther pretendió con una nueva filosofía vencer el panteísmo moderno, cosa, creía él, que no había conseguido la filosofía de los Padres y de los escolásticos, fundada en la especulación griega [33]. En su afán de explicar científicamente los misterios revelados, establece con respecto al dogma de la Santísima Trinidad una unidad en la esencia divina, que él llama "cualitativa", y que sería una unidad intermedia entre la igualdad formal o específica (formale Einerleiheit, Gattungseinheit) y la unidad numérica o cuantitativa [34].

Esta unidad cualitativa de Güntrer parece coincidir en el fondo con la unidad que solemos llamar específica: sería la unidad que existe entre todos los hombres por razón de la misma naturaleza humana [35]. De todos modos lo que sí niega abiertamente Günther es que la unidad de la naturaleza sea en las tres Personas unidad numérica; en Dios hay tres sustancias, como hay tres Personas. Sin embargo, Dios no es *un* Dios solamente por tener esta idéntica naturaleza ni por las relaciones que puedan unir entre sí a las personas. Las tres divinas Personas son los tres elementos de una conciencia absoluta. Cada Persona es Persona por ser sustancia consciente; pero de esta triple conciencia relativa se compone el uno ab-

31 Cf. Gregorianum, 12 (1931) 191.

32 J. COTTIAUX, *La conception de la théologie chez Abélard*: RHE 28 (1932) 811. Véase especialmente 804-828.

33 Cf. E. WINTER, *Günther en LTK* 4, 748.

34 Cf. A. GÜNTHER, *Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christentums*, 2, 365 nota (apud KLEUTGEN, *Theol. der Vorzeit*, 1, n. 208).

35 Cf. KLEUTGEN, *o. c.*, n. 208s.

soluto, de modo que "las tres Personas constituyen en la totalidad la egocidad (Ichheit) de Dios, la absoluta personalidad-[36]. Esta egocidad es la unidad de un organismo viviente que tiene en sí elementos o partes; pero es al mismo tiempo y precisamente como totalidad del absoluto, una unidad real numérica. En resumen, Günther niega la unidad numérica de la sustancia divina, pero no por eso niega la unidad numérica de Dios. Otra cosa es que esta unidad de la naturaleza propuesta por Günther salve el dogma fundamental de la Santísima Trinidad, cual lo enseña la doctrina católica[37].

Era de esperar lógicamente que Günther habría de negar la unidad real numérica de la acción divina *ad extra*. Así es en efecto. Según él, "en la manifestación de Dios hacia afuera todo es personal, es decir, ha de ser imputado como operación a una determinada persona y a ninguna otra, mucho menos a todas juntas". De modo que si bien "la idea del mundo y el eterno consejo de crear pertenece a las tres Personas, sin embargo, la traducción de la idea en realidad, es decir, la creación como obra no puede predicarse de ninguna otra que de la segunda..."[38]. El argumento principal en que parece apoyarse Günther es la doctrina de las operaciones *ad intra*, aplicada por él a las operaciones *ad extra*, junto con su concepción, antes expuesta, de la unidad de Dios[39].

El R. P. Fr. Bienvenido Lahoz publicó en el primer número de la apreciada revista Estudios el año 1945 un artículo que interesa directamente a nuestro tema: "La Santísima Trinidad y la Santísima Virgen"[40]. Sobre una idea central de este artículo, a saber, lo inservible que es la filosofía griega en orden a darnos una recta inteligencia de las verdades reveladas, insiste en el artículo del número tercero de la misma revista: "Criteriología eucarística", particularmente en las páginas 18-20.

La mencionada revista en este su número tercero del mismo año 1945 publica unas "Anotaciones a la V Asamblea de Estudios Marianos"; asamblea que se celebró en Zaragoza del 3 al 8 de septiembre de 1945. Según estas "Anotaciones", el R. P. Joaquín María Alonso, al exponer el tema "Funda-

36 *Eurystheus und Herakles* (1843) 153 (apud Kleutgen, *o. c.*, n. 210, p. 335).
37 Cf. Kleutgen, *o. c.*, *n.* 209-219.
38 *Vorschule...* 2, 369s. (apud Kleutgen, *o. c.*, n. 241).
39 Cf. Kleutgen, *o. c.*, n. 249-251.
40 *O. c.*, 65-145.

mentos y naturaleza de la gracia de María", defendió que la santificación del alma, como obra que consuma el plan divino, es exclusiva o propia del Espíritu Santo. Conviene con el P. Lahoz en sostener "la propiedad de las actuaciones personales *ad extra*" [41].

Acaba de publicar su autor este trabajo presentado en Zaragoza [42], y nos dice que "en lo esencial existe identidad entre lo allí leído y lo que aquí ofrecemos: el mismo orden sistemático, los principios iguales, las mismas conclusiones" [43]. Hemos de reconocer según esto que el P. Alonso es decidido adversario de la posición del P. Lahoz, ya que expresamente defiende la comunidad de operaciones *ad extra*. Baste copiar el texto de Schmaus [44] aducido por el P. Alonso con este epígrafe: "Schmaus lo dice esto de una mnera magistral". Las palabras trascritas de Schmaus son: "Cuando los Padres griegos designan al Padre, tanto como fuente de las divinas personas como también de las obras *ad extra*, y dicen que el Padre todo lo obra por el Hijo en el Espíritu Santo, de tal manera sostienen la unidad de operación en las obras *ad extra* que deducen precisamente de ella la unidad en el sér. Con dichas formas de expresión quieren únicamente expresar que la segunda y tercera Persona deben, tanto su ser como su obrar, al origen del Padre, y que, por tanto, la unidad de operación viene comunicada intrínsecamente por el origen divino" [45].

No faltan en la disertación del P. Alonso expresiones que podrían ser interpretadas, como si negasen la unidad de operación trinitaria *ad extra*. Pero no dudamos que en la mente del autor sólo pretenden hacer resaltar la manera de concebir de los Padres griegos, quienes, dentro de la unidad de operación, parten de las personas más que de la naturaleza. Una mayor precisación en el problema crucial de las causalidad eficiente y formal hará desaparecer algunas nubecillas que todavía quedan flotando en el espíritu de quien atentamente lee el hermoso trabajo del P. Alonso.

El R. P. José María Delgado, autor de las "Anotaciones", concluye solidarizándose con la posición de los precedentes. Termina así: "... creo que el ponente ha hecho ver que la

41 *O. c.*, 146. Véase también p. 152.
42 Estudios Marianos 5 (1946) 11-110.
43 *O. c.*, 11.
44 *Katholische Dogmatik*2, Munich, 1939, 1, 182.
45 Estudios Marianos 5 (1946) 42.

teoría de las operaciones propias de cada persona de la Trinidad, sin que obste a la comunidad, aparece más conforme con el pensamiento de la Escritura y de los PP. que la teoría de las operaciones comunes, en orden a la naturaleza y apropiadas a las personas. El P. Bienvenido Lahoz puede alegrarse de ver corroborada su tesis por un procedimento distinto y tal vez más seguro" [46]. Posteriormente a estas notas puedo asegurar por conversaciones sostenidas con el P. Delgado que no es ahora su intención hacer causa común con el P. Lahoz en negar la comunidad de operaciones divinas *ad extra*. Su modo de hablar ha de interpretarse de manera semejante a la que indicábamos a propósito del P. Alonso.

*Síntesis del pensamiento del P. Lahoz.*—Comienza su exposición de los "Puntos fundamentales del dogma" con estas palabras: "La verdad fundamental de nuestra Fe es que la esencia infinita y eterna del Altísimo, siempre una e idéntica, invariable e indestructible, inmensa y perfectísima, se halla en tres Personas distintas, subsistentes, *completamente separadas* y absolutamente irreductibles e inconfundibles entre sí. Y esto, teniendo las tres la misma e idéntica esencia" [47]. He subrayado la expresión "completamente separadas" por lo sintomática que resulta para el desarrollo ulterior de la teoría.

Admite el P. Lahoz que las tres divinas Personas *pueden* hacer las mismas operaciones, "ya que lo que cualquiera de ellas verifica, lo hace por la virtud de su esencia, y ésta es idéntica a las tres" [48]. Prueba a continuación que la producción de otros seres no es necesaria sino libre por parte de Dios, es decir, que el origen de las criaturas no puede provenir de las relaciones esenciales divinas, "sino que además reclama un principio consciente y libre, real y verdaderamente voluntario, y por ende, personal" [49]. Y continúa: "Por consiguiente, las tres pueden ser creadoras, las tres pueden lo que puede la esencia eterna e infinita, y por lo tanto, las tres pueden, cuando les plazca, sacar otros seres de la nada. Pero su condición personal les hace irreductibles y distintas entre sí; luego cada una de ellas podrá, independientemente de las otras, cuando quiera y en la medida de su agrado, dotar a otros seres de existencia" [50].

Esto en cuanto a la posibilidad. *De hecho* la Sagrada Es-

46 *Estudios* 1 (1945) 3, 154.
47 *O. c.*, 1, 69.
48 *O. c.*, 1, 70.
49 *Ibid.*
50 *Ibid.*

critura nos dice, según el P. Lahoz, que todas las cosas "han sido hechas por el Verbo; El, y no otra de las dos Personas, las ha dotado de existencia, sacándolas de la nada" [51]. Por su parte, el ideador de este mundo ha sido exclusivamente el Padre "de tal suerte que estos mundos y todo el conjunto de seres que forman la actual creación, fueron ideados por el Padre y no por el Hijo" [52]. "Resulta que en las tres es idéntico todo el poder creador, mas en la última verificación de lo creado, lo hecho por cada una es distinto, ya que, según lo que antes se ha dicho, además de la unidad de la esencia interviene para su realización existencial, la irreductibilidad y diferenciación personal. Así, pues, las cosas existentes, para las otras dos Personas que no las han creado, resultan motivos de admiración y contento, determinantes de otras nuevas creaciones que realizan si quieren, y siempre modos de relación y comunicación recíprocas entre las tres subsistencias que hay en la Trinidad Sacratísima" [53].

La claridad de estas expresiones es meridiana. La misma idea de que no son comunes las acciones *ad extra* y en particular el acto creador, se repite sin equívocos posibles en el citado trabajo en las páginas 83, 85, 88-90, y se defiende ampliamente en el "Apéndice", desde la p. 93 hasta la p. 101, y más aún desde la p. 125 hasta la 140. Se afirma, por ejemplo, que hay "tres creantes distintos y separados" [54], si bien poco más abajo se atenúa algo esta frase, diciendo: "para la producción de otros seres de la nada, es como si hubiera tres creantes distintos y separados" [55].

La expresión de que las Personas divinas son no sólo distintas sino *separadas*, brota a cada paso de la pluma del autor. Ya lo vimos en el principio fundamental que enuncia [56]; lo hemos visto en la frase recién citada de los tres creantes distintos y separados. Aun en las relaciones intratrinitarias nos sale al paso esta expresión: "No hay un solo momento en que toda la esencia divina no esté en cada una de las tres

51 *O. c.*, 1, 71.

52 *O. c.*, 1, 72. Günther afirmaba que si bien "la idea del mundo y la eterna determinación de crear pertenece a las tres personas, sin embargo la traduccion de la idea en la existencia, es decir, la creación, como obra no se puede afirmar de ninguna otra que de la segunda" (Cf. Kleutgen, *Theologie*... 1, 380).

53 *O. c.*, 98-99.

54 *O. c.*, 94.

55 *Ibid.*

56 *O. c.*, 69. Véase más arriba p. 15.

Personas distintas que recíproca y separadamente se aman, comunican y conocen" [57]. El poder de crear "se encuentra separada y distintamente" en cualquiera de las tres Personas, y de ahí que cualquiera de las tres "lo pueden, separadamente, ejercer" [58]. Véanse las páginas 97-99 y 101 y se notará lo fundamental que es la idea de la "separación" en esta teoría.

¿Cómo concilia el autor la unidad de esencia con esta separación de operaciones de las tres Personas? El mismo nos lo dice: "Afirmando yo que las tres pueden lo mismo, que todo lo que puede hacer una lo pueden las otras dos, y que ese poder es el mismo en las tres, mantengo la unidad de la esencia; y sosteniendo al mismo tiempo que lo que hace cada una no lo hacen las otras dos, sino ella sola, dejo a salvo la igualdad, libertad y distinción de personas" [59]. También es significativo el siguiente párrafo: "Si las criaturas participaran de algún modo de la naturaleza del principio creador, es claro que, en último extremo, lo que hiciera una persona lo habrían de sentir y percibir las otras dos que tienen su mismo sér; pero bastando para crear el solo arbitrio y voluntad del sér creante, cualquiera de los tres en quienes se encuentra separada y distintamente ese poder, lo pueden, separadamente, ejercer" [60].

La distinta y separada actividad de las Personas divinas la encuentra el P. Lahoz claramente expresada en la Sagrada Escritura [61], en la tradición, ya que los Padres confundieron a los herejes precisamente a base de "la creencia en la contraposición de personas y de actuaciones divinas" [62], en el Dogma, pues la Encarnación es, según la profesión de fe impuesta a los Waldenses el año 1208, exclusiva del Hijo, y sería absurdo limitar esta exclusividad a la Encarnación y no extenderla al nacimiento, "resurrección y vida sacramentada de Cristo, lo mismo que al Espíritu Santo el día de Pentecostés, etc., etc." [63], además de que el Tridentino distingue "la institución de los Sacramentos por la segunda Persona... de las funciones de la tercera disponiendo el alma de los fie-

57 *O. c.*, 95. Cf. p. 85.
58 *Ibid.*
59 *O. c.*, 89-90. Cf. p. 98 y 129.
60 *O. c.*, 95.
61 *O. c.*, 70-72, 83-85, 125s.
62 *O. c.*, 88.
63 *O. c.*, 89.

les..." [64]. Finalmente prueba el P. Lahoz su intento por la Liturgia, la cual con su variedad de fiestas, oficios, etc., basta "para convencer la creencia de la Iglesia en esa distinta actuación de cada una de las tres divinas Personas" [65].

Como respuesta a una objeción examina el P. Lahoz las tres definiciones que, según cree, más se invocan acerca de la comunidad en las operaciones *ad extra*: las dos del Concilio Florentino y la del Lateranense IV. Deduce como última consecuencia que la creencia "de las distintas actuaciones de las tres divinas Personas en las operaciones *ad extra*, no es desmentida por las mentadas definiciones del Magisterio infalible" [66].

¿Qué explicación se puede dar del hecho, admitido paladinamente por el P. Lahoz, de "la opinión general de los teólogos sobre la comunidad de las tres divinas Personas en las operaciones *ad extra*?" [67]. Los teólogos se hallan bajo el influjo de la filosofía precristiana, de la ontología helénica y pagana con sus conceptos fundamentales de "unum" y "ens" [68]. Mientras esta filosofía no sea superada en sus mismos fundamentos, no será posible la recta comprensión del dogma trinitario [69]. "Hay que optar, pues, entre el sostenimiento de los conceptos helénicos a expensas del Dogma, o más bien por la superación y orillamiento de lo clásico en función de lo Revelado" [70].

Si para adentrarnos hasta el fundo, preguntamos por algún *principio especulativo* que sea clave explicativa de la seguridad que muestra tener en su teoría el P. Lahoz, creo que encontraremos el siguiente. Las operaciones *ad extra*, en concreto la creación, son libres; luego no se fundan en la esencia divina ni en las relaciones personales que son ne-

64 *O. c.*, 126.
65 *Ibid.*
66 *O. c.*, 134.
67 *O. c.*, 134. El autor tiene plena conciencia de adoptar "una posición distinta de todos los más grandes teólogos" (*o. c.*, 71 nota), de sostener "una doctrina contraria a la de los escolásticos" (*o. c.*, 93). En cambio, el P. Delgado, no aparece claro si aprobando ideas del P. Alonso o por propia cuenta, afirma que "gran número de teólogos antiguos y modernos... sostienen la propiedad de las actuaciones personales ad extra" (*o. c.*, n. 3, 146). Creo que esta afirmación tan chocante del P. Delgado se funda en atribuir a las Personas divinas como causa *eficiente* de los seres lo que no pocos teólogos enseñan de las mismas Personas divinas como causa *quasi-formal* o como término. (Véase más arriba p. 9s.)
68 *O. c.*, 93-95. 99. 134-137.
69 *O. c.*, 83-98, 100s. 124s. 135.
70 *O.* c., 90.

cesarias, sino en el libre querer de las divinas Personas. Ahora bien, el libre querer es propio y exclusivo de cada Persona, luego también podrá ser propia y exclusiva la actividad *ad extra* [71]. Que el libre querer debe ser propio de cada Persona lo prueba el P. Lahoz porque "una determinación impuesta por una persona a otra, evidentemente no es libre" [72].

B. *Solución del problema.* Una discusión especulativa presenta pocas probabilidades de éxito por falta de una base común. Hemos oído declarar al P. Lahoz que han de ser abandonados y superados los principios ontológicos sobre los que hasta ahora han construído los teólogos.

El camino más breve y más eficaz es el de examinar las enseñanzas concretas que sobre esta materia ha dado el Magisterio eclesiástico. Si éste ha zanjado la cuestión, el teólogo no puede volver a ponerla en tela de juicio. Como el Magisterio propone las verdades contenidas en la Sagrada Escritura y en la Tradición, a estas dos fuentes acudiremos también; así resaltará más el origen revelado de esta doctrina.

1) *Enseñanzas del Magisterio.* Recojamos ante todo la idea de que explícitamente atribuyen los símbolos de la fe *al Padre* la creación. Así el Textus Receptus del símbolo Romano: "Credo in Deum Patrem omnipotentem, creatorem caeli et terrae" [73]. Lo mismo se venía expresando en los símbolos bautismales orientales: Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεόν, παντοκράτορα, τὸν τῶν ἁπάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν. E igualmente en los símbolos Niceno y Constantinopolitano, por no hablar sino de los principales [74].

El autor del artículo de "Estudios" concede y trata de explicar en su sentencia este hecho que, al menos aparentemente, destruye su afirmación de la eficiencia *exclusiva* del Verbo [75].

Más claros para el punto que nos interesa son los documentos en los que se afirme la *identidad* de *operación* o *voluntad* en las Personas divinas.

El Concilio Romano del año 382 bajo San Dámaso I contenía ya el anatema: "Si quis non dixerit, Patris et Filii et Spiritus Sancti unam divinitatem, potestatem, maiestatem,

71 *O. c.*, 70. Véase también p. 89s.
72 *O. c.*, 133. Véase p. 131. 139.
73 DENZINGER 6.
74 Cf. J. A. DE ALDAMA, S. I., *El Símbolo Toledano I*, Roma, 1934; (Analecta Gregoriana, 7) 159-160.
75 *O. c.*, 1, 71.

potentiam, unam gloriam, dominationem, unum regnum, atque unam voluntatem ac veritatem, A. S." [76]. Como se ve, no sólo el poder es uno, sino que igualmente es numéricamente una la *voluntad* de las tres divinas Personas. El anatema siguiente dice: "Si quis tres personas non dixerit veras Patris et Filii et Spiritus Sancti aequales, semper viventes... omnia potentes... omnia facientes... A. S." [77].

El Concilio Toledano I del año 400 nos ofrece en su símbolo la fórmula que se conserva en las dos redacciones del símbolo: "Credimus in unum verum Deum, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, visibilium et invisibilium factorem, *per quem* creata sunt omnia in caelo et in terra" [78]. Como históricamente prueba el P. Aldama, esta fórmula es una fusión de otras precedentes y con ella se quiere atribuir la creación a la Trinidad toda [79]. Semejantes expresiones aparecen en los símbolos de los Concilios Toledanos III y VI [80].

El Concilio Lateranense del año 649 bajo San Martín I, sin ser tampoco ecuménico, goza de una autoridad especial. El Papa San Martín I envió junto con las Actas del Concilio una encíclica a todos los fieles e hizo lo posible porque estas actas llegasen a conocimiento y recibiesen la aprobación de los obispos de oriente y occidente [81]. Sus cánones fueron aprobados por el Papa San Agatón y los 125 obispos del Concilio Romano del 680 en carta a los Emperadores [82], que fué aceptada en el Concilio Constantinopolitano III, como en su lugar diremos. Entre los obispos aprobantes se hallaban también obispos de iglesias no italianas [83]. El canon primero reza: "Si quis secundum sanctos Patres non confitetur proprie et veraciter Patrem, et Filium, et Spiritum Sanctum, Trinitaten in unitate, et unitatem in Trinitate, hoc est, unum Deum... unam eandemque trium deitatem, naturam, substantiam, virtutem, potentiam, regnum, imperium, voluntatem, operationem inconditam, sine initio... creatricem omnium et protectricem, condemnatus sit" [84]. Categóricamente se afirma la unidad no sólo de la divinidad de las tres Personas y de su poder, sino también de su voluntad y hasta de su *operación*.

76 MANSI, 3, 483 C-D; DENZINGER 78.
77 MANSI, 3, 483 D; DENZINGER 79.
78 ALDAMA, *El Símbolo*.. 30.
79 *O. c.*, 162-163.
80 *O. c.*, 162.
81 Cf. E. CASPAR, *Geschichte des Papstums*, Tubinga, 1933, 2, 560-563.
82 MANSI, 11, 291 D-C.
83 Cf. CASPAR, *Geschichte*... 590s.
84 MANSI, 10, 1151 A-B; DENZINGER 254.

El Concilio Toledano XI (675). Nos hallamos ante un símbolo de fe que ha sido llamado "la formulación simbólica más completa de la fe trinitaria en la época patrística [85], "el punto más alto de la evolución de los símbolos españoles" [86]. En su apreciadísimo estudio sobre este símbolo expone el P. Madoz cómo ha sobrevivido en la teología trinitaria del occidente y escribe: "Los símbolos se han apropiado esta doctrina (del Toledano XI) como la mejor expresión del dato revelado y el punto culminante de la especulación humana en lo que a este misterio se refiere" [87]. Aun no existiendo una aprobación pontificia expresa del símbolo [88], goza de una autoridad extraordinaria en el dogma trinitario, tanto por confluir en él toda la tradición patrística [89], como por el subsiguiente empleo que de él han hecho otras fórmulas de fe y escritos teológicos [90].

El símbolo establece un principio: "In relatione enim personarum numerus cernitur, in divinitatis vero substantia quid numeratum sit non comprehenditur: ergo hoc solum numerum insinuant quod ad invicem sunt, et in hoc numero carent quod ad se sunt" [91]. Por lo que de momento nos interesa trascribo la declaración siguiente: "Tria ergo ista unum sunt, natura scilicet, non persona. Nec tamen tres istae personae separabiles aestimandae sunt, cum nulla ante aliam, nulla post aliam, nulla sine alia vel exstitisse vel quidpiam operasse aliquando credatur. Inseparabiles enim inveniuntur et in eo quod sunt et in eo quod faciunt..." [92]. La misma idea de la comunidad de *operación* y no sólo de poder, expresa el Concilio al hablar de la encarnación: "Incarnationem quoque huius Filii Dei tota Trinitas operasse credenda est, quia inseparabilia sunt opera Trinitatis" [93]. Y más adelante: "A se ipso quoque missus (Filius) accipitur pro eo quod inseparabilis non solum voluntas sed et operatio totius Trinitatis agnoscitur" [94].

85 J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, 1, l. 2, § 106, n. 696.

86 K. Künstle, *Antipriscilliana. Dogmengeschichtliche Untersuchungen und Texte aus dem Streite gegen Priscillians Irrlehre*, Friburgo en Br., 1905, 73.

87 J. Madoz, S. I., *Le Symbole du XIe Concile de Tolède* (Spicilegium Sacrum Lovaniense, fasc. 19) Lovaina, 1938, 144.

88 Cf. Madoz, *o. c.*, 156-162.

89 Cf. Madoz, *o. c.*, 134.

90 Cf. Madoz, *o. c.*, 144-156.

91 Madoz, *o. c.*, 19 ad [22]; Denzinger 280.

92 Madoz, *o. c.*, 20 ad [27]-[29]; Denzinger 281.

93 Madoz, *o. c.*, 23 ad [44]; Denzinger 284.

94 Madoz, *o .c.*, 25 ad [55]; Denzinger 285.

El Papa San Agatón dirigió en el sínodo Romano del 680 la célebre epístola dogmática "ad Imperatores", que alabaron y de la que dijeron los Padres del Concilio Constantinopolitano III: "per Agathonem Petrus loquebatur" [95]. En esta carta leemos: "hic igitur status est evangelicae atque apostolicae fidei regularisque traditio, ut confitentes sanctam et inseparabilem Trinitatem, id est, Patrem et Filium et sanctum Spiritum, unius esse deitatis, unius naturae et substantiae sive essentiae, unius eam praedicemus et naturalis voluntatis, virtutis, operationis, dominationis, maiestatis et gloriae. Et quidquid de eadem sancta Trinitate essentialiter dicitur, singulari numero, tanquam de una natura trium consubstantialium personarum, comprehendamus regulari ratione hoc instituti" [96]. Y más abajo: "quorum una essentia sive substantia vel natura, id est, una deitas, una aeternitas, una potestas, unum imperium, una gloria, una adoratio, una essentialis eiusdem sanctae et inseparabilis Trinitatis voluntas et operatio, quae omnia condidit, dispensat et continet" [97]. *Una* voluntad y operación que todo lo hizo. Es de gran importancia el principio enunciado al final de la primera cita: a una naturaleza o esencia se sigue necesariamente una operación. Que la voluntad y la operación son referidas por el Papa a la naturaleza o esencia es manifiesto; pero aún lo expresa en términos explícitos, cuando dice en la cita que hemos aducido en segundo lugar: "una *essentialis* eiusdem sanctae et inseparabilis Trinitatis voluntas et operatio, quae omnia condidit...". Ya en la carta personal de San Agatón a los emperadores se leía: "Consequenter itaque, iuxta regulam sanctae catholicae et apostolicae Christi Ecclesiae, duas etiam naturales voluntates in eo, et duas naturales operationes esse confitetur et praedicat. Nam si personalem quisquam intelligat voluntatem, dum tres personae in sancta Trinitate dicuntur, necesse est, ut et tres voluntates personales, et tres personales operationes (quod absurdum est et nimis prophanum) dicerentur" [98]. Este principio es el fundamento racional en que se apoya el Papa con el Concilio Romano para oponerse al monoteletismo [99], y este principio supone el modo de hablar del mismo Concilio Constantinopolitano III [100].

95 J. Harduin, S. I., *Conciliorum Collectio regia maxima*, 1, 1.424 A.
96 Mansi, 11, 238 C-D.
97 Mansi, 11, 290 B-C.
98 Mansi, 11, 243 D.
99 Cf. Mansi, 11, 291 A-D; Denzinger 288.
100 Cf. Mansi, 639 A: Denzinger 292.

El Concilio XV de Toledo en 688, explicando la famosa frase "voluntas genuit voluntatem", dice: "sicut essentia de essentia, non duae essentiae, sed una essentia; sicut natura de natura, non duae naturae, sed una natura; sic et voluntas de voluntate, non duae voluntates, sed una voluntas: quia non est aliud Dei voluntas, aliud eius natura, quod iam superius, Athanasio doctore, firmatum est" [101].

Del Concilio XVI de Toledo (693) recojamos siquiera la afirmación central de que tan *esencial* y no *personal* es en Dios la voluntad que "sicut est catholicum dici: Deum de Deo... ita verae fidei est proba assertio, voluntatem dici de voluntate, sicut sapientiam de sapientia, essentiam de essentia" [102]. Hablar, pues, de *voluntades* distintas y separadas en Dios sería exactamente lo mismo para estos Concilios que hablar de *esencias* divinas distintas y separadas.

El Sumo Pontífice Inocencio III (1198-1216) exigía a los Waldenses la siguiente profesión de fe: "Patrem quoque el Filium et Spiritum Sanctum unum Deum, de quo nobis sermo, esse creatorem, factorem, gubernatorem, et dispositorem omnium corporalium et spiritualium, visibilium et invisibilium, corde credimus et ore confitemur" [103]. No se puede afirmar más claramente la comunidad de operaciones *ad extra* en la creación que poniendo a un sujeto en plural: Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, el predicado en singular: creatorem, factorem, gubernatorem...

Este mismo fenómeno se advierte con mayor fuerza todavía en la definición del Concilio Lateranense IV (1215), el duodécimo entre los ecuménicos. Después de proclamar la fe en un Dios, Padre e Hijo y Espíritu Santo, tres Personas pero una esencia, y después de decir que los tres son "consubstantiales et coaequales et coomnipotentes et coaeterni", prosigue en singular refiriéndose a la creación: "unum universorum principium: creator omnium... qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam..." [104]. A propósito de la encarnación dice: "Et tandem unigenitus Dei Filius Iesus Christus a tota Trinitate communiter incarnatus" [105]. Al condenar al abad Joaquín con su famosa cuaternidad, atribuye el mismo Concilio la creación no a las Personas distintas sino a la naturaleza una: "quae-

101 Mansi, 12, 11 D.
102 Mansi, 12, 67 C: Denzinger 296.
103 ML 215, 1510 C: Denzinger 421.
104 Mansi, 22, 982: Denzinger 428.
105 Mansi, ibid.: Denzinger 429.

libet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essén-tia seu natura divina: quae sola est universorum principium praeter quod aliud inveniri non potest... ut distinctiones sint in personis et unitas in natura" [106].

El décimocuarto Concilio ecuménico, el Lugdunense segundo (1274), aprobó la profesión de fe del emperador Miguel Paleólogo y de los griegos [107], profesión de fe que es ya por otros títulos de tanta autoridad en la Iglesia [108]. En este documento se lee: "Credimus sanctam Trinitatem, Patrem, Filium et Spiritum Sanctum, unum Deum omnipotentem totamque in Trinitate deitatem coessentialem et consubstantialem, coaeternam, et coomnipotentem, unius voluntatis, potestatis et maiestatis, creatorem omnium creaturarum, a quo omnia, in quo omnia, per quem omnia, quae sunt in coelo et in terra, visibilia, invisibilia, corporalia et spiritualia" [109]. La deidad en la Trinidad como tiene un poder y una majestad, así tiene una voluntad. Dios trino es *en singular* creador de todo. Es decir, que el acto creador no se multiplica con las Personas, sino que es uno como la esencia y la voluntad divinas.

El Concilio Florentino, el décimoséptimo ecuménico (1438-1445), dió el decreto pro Iacobitis. Sobre su valor de definición dogmática en esta primera parte que nos interesa no parece pueda haber duda ante las expresiones tan categóricas: "firmiter credit, profitetur et praedicat" y el anatema que las sigue [110]. Dice el decreto: "Hae tres personae sunt unus Deus, et non tres dii: quia trium est una substantia, una essentia, una natura, una divinitas, una immensitas, una aeternitas, omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio" [111]. Se oponen claramente la esencia divina y las relaciones, y se afirma que en Dios trino es *todo* uno, menos donde sale al paso la oposición de relaciones.

Tanto la anterior tradición de las declaraciones del Magisterio eclesiástico sobre la Santísima Trinidad, como las manifestaciones hechas en el mismo Concilio Florentino por los teólogos más cualificados [112], como también el sentido que

106 MANSI, 22, 983 C: DENZINGER 432.

107 Cf. F. VERNET, *Lyon (IIe Concile oecuménique de)* en DTC 9, 1388.

108 Cf. VERNET, *o. c.*, 1386s.

109 MANSI, 24, 70 A-B: DENZINGER 461.

110 Cf. J. DE GUIBERT, S. I., *Le décret du Concile de Florence pour les Arméniens. Sa valeur dogmatique*: BullLittEccl, 10 (1919) 155.

111 MANSI, 31, 1736 A: DENZINGER 703.

112 Así afirmó el teólogo de los latinos, Juan: "Est vero secundum doctores tam Graecos quam Latinos *sola relatio*, quae multiplicat perso-

esta frase tiene en San Anselmo que la formuló y de quien la tomó el Concilio [113], todo ello no deja lugar a duda que el Concilio entendía que en Dios *todo* es uno, menos las relaciones mismas personales. Según esto, se ve lo imposible que es señalar distinción en algo que no sean las relaciones personales. Conocida es, sin embargo, la controversia con Juan de Ripa, según el cual las divinas Personas están constituídas por propiedades *absolutas*, que se refieren o relacionan entre sí. Escoto concede probabilidad a esta sentencia [114], si bien él sostiene la sentencia común de que las Personas se constituyen formalmente por las relaciones [115]. Suárez dice de esta sentencia común, contraria a la de Ripa: "tam est certa, ut aliqui non dubitent oppositam sententiam erroneam appellare, sed fortasse non attingit illum gradum: satis est, esse improbabilem et contrariam consensui theologorum" [116]. Galtier escribe: "Non datur enim in divinis quidquam absoluti, quod sit ulli personae proprium, proptereaque improbata est communiter... opinio Ioannis de Ripa († 1325) suggerentis personas constitui aliqua proprietate absoluta... Assertum [personae constituuntur proprietatibus relativis] igitur *certum* est et nititur aperta traditione de distinctivis personarum" [117]. De todos modos *únicamente* la Paternidad, Filiación y Espiración pasiva serían en Dios distintas, aunque admitiésemos el error de Ripa; en ningún caso serían distintas las operaciones.

Para el aspecto que nos interesa de que las acciones divinas *ad extra* no son propias de una Persona, tenemos además la afirmación categórica del Florentino: "Propter hanc unitatem Pater est totus in Filio, totus in Spiritu Sancto... Sed Pater et Filius non duo principia Spiritus Sancti, sed unum principium: sicut Pater et Filius et Spiritus Sanctus non tria principia creaturae, sed unum principium" [118]. Es tal la uni-

nas in divinis productionibus, quae vocatur originis...; et *nulla est alia ratio distinctionis* in divinis, nisi propter hoc, quod aliqua persona sit ab alia" (HARDUIN, 9, 203 E). Y el insigne Cardenal Bessarion, arzobispo de Nicea, declaró: "Quod enim personalia nomina Trinitati relativa sint, nullus ignorat... *nec aliud est in divinis praeter essentiam et relationes*" (HARDUIN, 9, 339 D-1).

113 Cf. *De processione Spiritus Sancti*, c. 2 y 3: ML 158, 288-291.

114 *In I Sent.*, dist. 26 q. 1 n. 23. Es particularmente significativa la exégesis que hace del texto de San Anselmo: "omnia sunt unum et eadem, ubi non obviat relationis oppositio", *l. c.*, n. 32.

115 *L. c.*, n. 41.

116 *De Trinit.*, 17 c. 5 n. 5: VIVES, 1, 700.

117 *De SS. Trinitate.*, n. 303.

118 MANSI, 31, 1736 A-B: DENZINGER 704.

dad de la actividad divina en la creación que se la equipara a la unidad existente entre el Padre y el Hijo en cuanto a ser *un* principio del Espíritu Santo. Aunque la tercera Persona de la Santísima Trinidad procede de las otras dos, éstas no constituyen *dos principios* del Espíritu Santo, sino un único principio. La razón última, independientemente de ulteriores explicaciones teológicas, la encontramos en la definición del Concilio Lugdunense II (1274), conforme a la cual "Spiritus Sanctus aeternaliter ex Patre et Filio, non tanquam ex duobus principiis, sed tanquam ex uno principio, non duabus spirationibus, sed unica spiratione procedit" [119]. No sólo es único en el Padre y en el Hijo el poder espirativo, sino que, aun siendo dos Personas, obran con una única espiración. Creo que no puede haber duda de que al decir el Florentino que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo no son tres principios de las criaturas sino un principio, queda implícitamente definido que la acción creativa es sencillamente *única*.

Gregorio XIII en la profesión de fe prescrita a los griegos el año 1575 repite las ideas del Lugdunense II y del Florentino: "Credo etiam, suscipio atque profiteor ea omnia... videlicet quod Spiritus Sanctus a Patre et Filio aeternaliter est... et ex utroque aeternaliter, tanquam ab uno principio et unica spiratione procedit" [120]. Nótese de paso la fórmula que puede servir de preciosa aclaración de la que vimos en el Florentino, a saber, "omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio" [121]. Dice Gregorio XIII: "Cumque omnia quae Patris sunt, ipse Pater unigenito Filio suo gignendo dederit, praeter esse Patrem" [122].

Pío IX en Breve al Cardenal de Geissel, arzobispo de Colonia, el año 1857 se quejaba de los errores de Antonio Günther. Conocemos la doctrina de este autor sobre la diversidad en las operaciones *ad extra* [123]. El Sumo Pontífice escribe: "itemque noscimus, in iisdem libris ea inter alia non pauca legi, quae a catholica fide sinceraque explicatione de unitate Divinae substantiae in Tribus distinctis sempiternisque Perso-

119 MANSI, 24, 81 B-C: DENZINGER 460.

120 *Bullarum, Privilegiorum ac Diplomatum Romanorum Pontificum amplissima collectio... opera et studio* CAROLI COCQUELINES, 4, pars 3.ª, Roma, 1746, 311: DENZINGER 1084.

121 Véase más arriba, nota 111.

122 Ibid.

123 Véase más arriba, p. 13.

nis non minimum aberrant"[124]. Y esta reprobación es independiente de la expresada en el mismo documento acerca de la suprema libertad de Dios, libre de toda necesidad en el crear las cosas[125].

León XIII en la encíclica "Divinum illud munus" del 9 de mayo de 1897: "Non quod perfectiones cunctae atque opera extrinsecus edita Personis divinis communia non sint; sunt enim *indivisa opera Trinitatis, sicut et indivisa est Trinitatis essentia*, quia, uti tres Personae divinae inseparabiles sunt, inseparabiliter operantur..."[126].

Pío XII en la encíclica "Mystici Corporis Christi" del 29 de junio de 1943: "Ac praeterea certissimum illud firma mente retineant, hisce in rebus omnia esse habenda Sanctissimae Trinitati communia, quatenus eadem Deum supremam efficientem causam respiciant"[127].

La conclusión del análisis a que hemos sometido los documentos del Magisterio eclesiástico creo que se puede resumir así: Que no sólo alguna de las Personas divinas sino las tres han creado todas las cosas y que el acto creador es único y común a las tres, es una verdad enseñada constante y solemnemente por el Magisterio eclesiástico y formalmente definida al menos en el Concilio Florentino.

Recojamos otro elemento importante que nos ofrece el Magisterio en los documentos referidos. Afirma que las tres divinas Personas son distintas pero no están ni obran *separadas*. Esto aparece en los textos aducidos del Concilio Toledano XI, del Concilio Romano bajo el Papa San Agatón, del Concilio Florentino, de León XIII. Compárese el modo con que se da comienzo a la exposición de los "Puntos fundamentales del dogma", que hemos trascrito íntegra más arriba[128]: "La verdad fundamental de nuestra Fe es que la esencia infinita y eterna del Altísimo, siempre una e idéntica... se halla en tres personas distintas, subsistentes, *completamente separadas...*" Repetidas veces insiste el autor en esta *separación* de las Personas[129].

En la carta "Tuas libenter" al arzobispo de Munich-Frisinga decía Pío IX el 21 de diciembre de 1863: "Neque ignorabamus, in Germania etiam falsam invaluisse opinionem ad-

124 ASS 8 (1874) 446: DENZINGER 1655.
125 Ibid.
126 *Acta Leonis XIII*, 17, 130: CAVALLERA 610.
127 AAS 35 (1943) 231.
128 Véase p. 15.
129 Véase más arriba, p. 16 y 17.

versus veterem scholam et adversus doctrinam summorum illorum Doctorum, quos propter admirabilem eorum sapientiam et vitae sanctitatem universalis veneratur Ecclesia. Qua falsa opinione ipsius Ecclesiae auctoritas in discrimen vocatur, quandoquidem ipsa Ecclesia non solum per tot continentia saecula permisit, ut ex eorumdem Doctorum methodo et ex principiis communi omnium catholicarum scholarum consensu sancitis theologica excoleretur scientia, verum etiam saepissime summis laudibus theologicam eorum doctrinam extulit illamque veluti fortissimum fidei propugnaculum et formidanda contra suos inimicos arma vehementer commendavit" [130]. Me parece que estas palabras de Pío IX tienen plena aplicación a nuestro caso. Hemos visto que se atacaba en el artículo tantas veces mencionado una doctrina general de los teólogos en un punto tenido por central para la recta inteligencia del dogma trinitario. Y no se decía ya que era imperfecta esa concepción de los teólogos, sino que era sencillamente falsa y que se fundaba en una filosofía pagana errónea.

*Sagrada Escritura.*—Limitándonos a la obra creadora, es clásico y eficacísimo el argumento siguiente. La Sagrada Escritura que tan claramente atribuye en algunos textos la creación al Hijo, la atribuye igualmente al Padre. Por consiguiente se trata de una operación no exclusiva sino común a las divinas Personas.

En el artículo citado de "Estudios" [131] se insiste en el carácter exclusivo de los textos de San Juan: "Omnia per ipsum [Verbum] facta sunt" [132] y de San Pablo: "Unus Dominus Iesus Christus per quem omnia" [133] y "Omnia per ipsum [Filium] et in ipso creata sunt" [134]. Pero ya San Mateo nos refiere cómo el mismo Jesucristo atribuye al Padre si no operaciones propiamente creativas, sí operaciones continuativas de la creación: "Diligite inimicos vestros... ut sitis filii patris vestri, qui in caelis est: qui solem suum oriri facit super bonos et malos: et pluit super iustos et iniustos" [135].

En los Hechos de los Apóstoles se refiere la oración que pronunciaron los fieles al recuperar ilesos a San Pedro y a San Juan: "Domine, tu es qui fecisti caelum et terram, mare,

130 ASS 8 (1874) 438: DENZINGER 1680.
131 *O. c.*, 70-71.
132 Io 1, 3.
133 1 Cor 8, 6.
134 Col 1, 16.
135 Mt 5, 44-45.

et omnia quae in eis sunt" [136]. Manifiestamente se habla aquí del Padre, pues se le contrapone al Espíritu Santo (v. 25) y al Hijo (v. 27.30). San Pablo atribuye al Padre la creación en el sermón del areópago: "Deus, qui fecit mundum, et omnia quae in eo sunt..." [137]. Este "ὁ Θεός" es el Padre, ya que se le contrapone a Jesucristo y a El se le atribuye la resurrección de Jesucristo (v. 31), obra ésta característica del Padre, según las palabras de San Pedro: "auctorem vero vitae interfecistis, quem Deus suscitavit a mortuis" [138]. Sabido es cómo el apelativo "Θεός" designa ordinariamente en San Pablo al Padre, quedando reservada por regla general para el Hijo la denominación de "Κύριος", costumbre que se perpetúa en los Padres y escritores más antiguos, así como en los símbolos primitivos.

San Juan nos ha conservado la afirmación categórica de Nuestro Señor, en la que expresa cómo *nada* hace el Hijo que no lo haga también el Padre "Amen, amen dico vobis; non potest Filius a se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem *facientem;* quaecumque enim ille fecerit, haec et Filius similiter facit" [139]. Agudamente comenta San Agustín "Non facit Pater alia, et alia Filius similia, sed eadem similiter... Quae ille, haec et ipse: mundum Pater, mundum Filius..." [140].

*Santos Padres.*—Es aplastante el cúmulo de testimonios de los Santos Padres que podrían aducirse y que son prueba fehaciente de lo explícita que era ya en los primeros siglos esta creencia, efecto de una tradición apostólica irrecusable. Valgan, como ejemplo los pocos siguientes.

San Ireneo escribía ya "Et nos igitur cum his quae continentur ab eo [Patre] facti sumus... Nec enim indigebat horum Deus ad faciendum quae ipse apud se praedefinierat fieri, quasi ipse suas non haberet manus. Adest enim et semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus, per quos et in quibus omnia libere et sponte fecit" [141].

San Gregorio Nazianceno, el Teólogo, dice: "Ut enim impossibile esse dicimus Deum malum esse, aut omnino non esse...; aut ut sit quod non est, aut ut bis duo simul et quatuor sint et decem: ita nec fieri ullo modo potest, ut Filius aliquid faciat quad Pater non faciat... Nihil ergo peculiare (ἰδιον),

136 Act 4, 24.
137 Act 17, 24.
138 Act 3, 15.
139 Io 5, 19.
140 *In Io.* tract. 20, 9: ML 35, 1561.
141 *Adv. haer.,* 4, 20, 1: MG 7, 1032.

quia communia omnia, quandoquidem ipsum quoque esse commune atque aequale est ipsi cum Patre, licet alioqui hoc a Patre Filius habeat" [142].

San Gregorio Niseno: "Neque enim tempore dividuntur a se invicem personae deitatis neque loco, neque voluntate consiliove, neque instituto (studio), neque operatione neque affectione ulla..." [143].

San Agustín: "quamvis Pater et Filius et Spiritus sanctus, sicut inseparabiles sunt, ita inseparabiliter operentur. Haec et mea fides est, quando haec est catholica fides" [144]. "Eadem namque sunt opera Patris et Filii, non quod Filius sit idem ipse qui Pater est; sed quia nullum opus est Filii quod non per eum Pater facit; nec ullum Patris, quod non per Filium simul facientem facit... Non sunt ergo alia Filii et alia Patris opera, sed *haec* eadem: nec dissimiliter fiunt a Filio, sed *similiter*" [145].

San Cirilo Alejandrino "Sed, ut iam dixi, tanti mysterii magnitudinem ad nihilum deiçit [Nestorius], dividens quodammodo per quaedam opera illam sanctae Trinitatis efficientiam, et cuique hypostasi privatim tribuens, quod non fecit altera... O immodicam emotae mentis insaniam! Si omnia facta sunt a Patre per Filium in Spiritu, neque aliquid fieri contingit a Deo et Patre, nisi hoc ipso modo, qui fieri potest ut non sit plane stupidus qui immortalis illius et unius divinitatis quibusdam in rebus operationes hypostasibus privatim ac proprie impertitur, nec potius affirmat singula quae geruntur a Patre per Filium in Spiritu esse facta?" [146].

San León Magno comenta precisamente el texto de San Juan: per quem omnia facta sunt, y escribe: "quia omnia quae facio [ego Pater] similiter facit, et quidquid operor, inseparabiliter mecum atque indifferenter operatur. In Patre enim est Filius et in Filio Pater, nec unquam unitas nostra dividitur" [147].

Baste indicar, como síntesis de otros muchos textos que se podrían alegar, que principalmente por la unidad de operaciones es por donde fué demostrada por los Padres contra los

142 *Orat.*, 30, 11: MG 36, 115 C.
143 *De commun. notion.*: MG 45, 179 C.
144 *De Trinit.*, 1, 4, 7: ML 42, 824.
145 *Contra Serm. Arian.*, c. 15: ML 42, 694.
146 *Adv. Nest.*, 4,2: MG 76, 178-179. Véase igualmente: *De SS. Trinit. Dialog.*, 6: MG 75, 1057 D.
147 *Sermo* 51, 6. ML 54, 312.

herejes la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo[148]. Véase como ejemplo típico San Basilio, Epist. 189, 6-8[149].

*Cualificación teológica* de la proposición que afirma ser la acción creativa no exclusiva del Hijo, sino común al Hijo con el Padre. Después de toda la exposición precedente de las fuentes teológicas estamos preparados para fijar esta cualificación teológica. Dicha verdad se halla definida por el magisterio eclesiástico extraordinario, y como por otra parte se encuentra claramente contenida en la Sagrada Escritura y en la Tradición, debe decirse que es un *dogma de fe*, que ha de creerse por tanto con fe divina y católica.

*Dificultades.*—De las varias y graves dificultades que se ofrecen al tratar de armonizar la comunidad de operaciones ad extra con otras verdades reveladas, tocaré sólo tres: dos, clásicas en la materia; la tercera, presentada con gran relieve por el articulista de "Estudios".

La primera dificultad surge al comparar las operaciones ad extra con las operaciones ad intra. Sólo el Padre engendra al Hijo; sólos el Padre y el Hijo espiran al Espíritu Santo, a pesar de que el principio *quo* de la generación y de la espiración es común a las tres divinas Personas. "Porqué no podría también alguna de las tres Personas *hacer* algo sola?

Las operaciones ad intra necesariamente han de ser exclusivas en cuanto que se constituyen por *relaciones reales opuestas*. En cambio las operaciones ad extra no son relaciones reales en Dios, sino que son la misma esencia divina o el entendimiento y voluntad divinos con un término extrínseco connotado. Tal connotación no incluye en sí una oposición entre las divinas Personas, como la incluyen las operaciones ad intra. Por consiguiente, sin que el misterio trinitario deje de ser el misterio más profundo que Dios N. S. se ha dignado revelarnos, aparece a nuestra razón un resquicio suficiente para entender que no ha de valer necesariamente de las operaciones ad extra lo que vale de las operaciones ad intra.

Mayor dificultad parecería ofrecer el concepto de las *misiones* divinas. Para ceñirnos a una misión indiscutible, es de fe que sólo el Verbo se ha hecho hombre, y no se han hecho hombre ni el Padre ni el Espíritu Santo. ¿No hay aquí una obra ad extra exclusiva de la segunda Persona? La doctrina católica enseña que cuanto hay de operación ad extra en la encarnación es común a toda la Santísima Trinidad.

148 GALTIER, *De SS. Trinitate...*, 265.
149 MG 32, 692-696.

El principio de la comunidad de operaciones queda a salvo. ¿Qué es, pues, lo *exclusivo* del Verbo? La unión de su hipóstasis con aquella naturaleza humana. En lo más espeso del misterio, se entreabre una posibilidad. La personalidad es algo exclusivo del Verbo; no es, por tanto, absurdo decir que en este terreno de la personalidad cabe un exclusivismo que es imposible en el campo de la actividad de la única naturaleza divina.

La tercera objeción se funda en la *libertad* con que obran las tres Personas. El libre querer, en el que se fundan las operaciones ad extra, es propio y exclusivo de cada Persona, luego también podrá ser propia y exclusiva la actividad ad extra. Así arguye el articulista [150]. Después de lo expuesto resulta inadmisible que el querer sea "propio y exclusivo de cada persona". Se aduce para probar tal exclusividad que "una determinación impuesta por una persona a otra, evidentemente no es libre" [151]. Esta manera de argumentar valdría, y no sin varias distinciones, con respecto a personas cada una de las cuales tiene su voluntad propia; pero no tiene la misma fuerza tratándose de personas que tienen voluntad *numéricamente una*. En este último caso no cabe imposición de ningún género. Parecería absurdo que varias personas realmente distintas tengan una sola voluntad, como que tengan una sola naturaleza. Pero este es precisamente el misterio de la Santísima Trinidad. Como misterio estricto que es, no podemos resolver positivamente las dificultades, sino que hemos de contentarnos con que no aparezca evidentemente absurdo lo que la fe nos enseña de un solo Dios en tres Personas.

Un fondo verdadero existe en lo que constituye la idea central del artículo que nos ocupa. Con razón se insiste en que no basta considerar la unidad de la naturaleza, sino que hay que tener en cuenta también la trinidad de personas. No crea un Dios abstracto, sino crean el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, tres personas realmente distintas. Que en su única acción ha de reflejarse la diversidad de las personas es obvio. El Padre crea como principio sin principio, el Hijo como principio de principio y el Espíritu Santo como procedente sin ser a su vez principio de otra Persona. Preferentemente la teología griega ha querido indicar la misteriosa diversidad en la estricta unidad con la fórmula clásica: Pater agit per Filium in Spiritu Sancto. Baste insinuar igualmente

150 Véase más arriba, p. 19.
151 Estudios 1, 133. Cf. ibid., 131. 139.

las preciosas indicaciones que tiene Santo Tomás al tratar en la Suma las dos cuestiones: Utrum creare sit proprium alicuius personae, utrum in creaturis sit necesse inveniri vestigium Trinitatis [152].

## *Conclusión.*

Dos son las conclusiones principales de nuestro trabajo. La primera es que la comunidad de la acción creadora de Dios no es una doctrina meramente teológica y mucho menos producto de una falsa filosofía; es un dogma de nuestra santa fe católica.

La segunda conclusión es la importancia capital que tiene el trazar exactamente la línea de separación entre la naturaleza íntima de la causalidad eficiente y de la causalidad formal. Según los elementos de la filosofía escolástica, la causalidad de la causa eficiente es la *acción*, algo dinámico, algo propio de la naturaleza. La causalidad de la causa formal es la *unión* de ésta con la causa material. Unión no como acción de unir, lo cual pertenece a la causa eficiente que *hace* la unión, sino como unión "in facto esse", que es algo estático. En otros términos, la causa formal entra como elemento principal a formar parte del compuesto en el orden del ser, pero sin ejercer, en cuanto tal forma, *actividad* alguna sobre el otro elemento del compuesto, que llamamos materia.

Respecto a la causalidad formal que Dios ejerce en su comunicación a la criatura hay que hacer las salvedades propias del Ser infinito. Al final de su monografía sobre la inhabitación dice Schauf: "Se declara la causa formal sencillamente como una limitación en frente de la causalidad eficiente y de la presencia intencional o afectiva" [153]. Y poco más adelante: "Si esta unión ha de ser reducida a la causa formal que nos es conocida o queda como un "resto", no cambia nada en la afirmación de que aquella unión e inhabitación no han de ser ya buscadas en el orden de la causa eficiente" [154]. La misma preocupación de mayor precisión han tenido siempre los teólogos y aparece en nuestros días p. e. en el P. M. de La Taille, S. I., "Actuation créé par acte increé" [155], y en

152 1 q. 45 a. 6. 7.
153 SCHAUF, *Die Einwohnung*.. 252.
154 O. c., 254.
155 RechScienceRel 18 (1928) 261.

K. Rahner, S. I., "Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade" [156].

Ante nuestra razón, aun iluminada por la revelación, se extienden aún inmensos campos por explorar. Confesemos nuestra ignorancia, alentémonos al trabajo, pero no concedamos el puesto de mando a quien le corresponde únicamente servir. Es lo que escribía al Cardenal de Geissel S. S. Pío IX, condenando el que "rationi et philosophiae, quae in religionis rebus non dominari, sed ancillari omnino debent, magisterii ius temere attribuatur" [157].

El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo así como son inseparables, así obran inseparablemente. "Haec et mea fides est, quando haec est catholica fides" [158].

Jesús Solano, S. I.

Facultad de Teología, Oña (Burgos).

156 ZschrKathTheol 63 (1939) 145-149.
157 ASS 8 (1874) 446: Denzinger 1656.
158 San Agustín, *De Trinit.*, 1, 4, 7: ML 42, 824.

# EL ESPIRITU SANTO EN LA SANTIFICACION DEL HOMBRE SEGUN LA DOCTRINA DE SAN CIRILO DE ALEJANDRIA

El dogma de la inhabitación del Espíritu Santo en el justo profesa, en el común sentir de los Santos Padres y de los Teólogos, contra algunos autores antiguos [1], que el mismo ser sustancial de Dios reside en el alma, con presencia distinta de la inmensidad y aparte de la metafórica consistente en los bienes creados sobrenaturales que se infunden al alma en la justificación [2]. Pero surgen de ahí tres problemas: ¿En qué puede consistir esa nueva presencia de Dios en el alma, en la que ya estaba por su omnipresencia? ¿Es el Espíritu Santo inhabitante causa formal de la santificación del justo? ¿Qué valor tiene la atribución que se hace de esa santificación precisamente a la tercera Persona?

El primer problema, referente al modo de ser de la inhabitación, es independiente de los otros dos, y no entra en el plan de nuestro estudio. También el segundo y el tercero son independientes entre sí, ya que el ser la santificación propia de una Persona o común a toda la Trinidad, ni afirma ni niega que la gracia increada sea la que formalmente santifica. Y viceversa. Podemos, pues, sin temor a confusión, limitar nuestro estudio, como pretendemos hacerlo, al problema del valor de la atribución de la santificación al Espíritu Santo.

---

1 SUÁREZ, a quien copian BERAZA, *De Gratia Christi* n. 879, y VILLADA, *De effectibus formalibus gratiae habitualis* n. 125, dice (*De Trinit.*, 1. 12 c. 5 n. 2), sin citar nombres, que, según algunos autores antiguos, por la inhabitación no se nos da la misma Persona del Espíritu Santo, sino los dones creados, Cf. S. TH., In 1 dist 14 q. 2 a. 1.

2 LEO XIII, Enc. *Divinum illud munus* ASS 29 (1897) 652; PETAVIO, *De Trinit.* l. 8, c. 4s; GALTIER, *L'Habitation en nous des trois Personnes*, p. 214-221, París, 1928; J. C. MARTÍNEZ GÓMEZ, *El misterio de la inhabitación del Espíritu Santo*: Estudios Eclesiásticos 13 (1934) 290-296.

Es arduo y en extremo delicado, si en su solución se ha de huir el doble riesgo, ya de inducir en Dios falsas divisiones, ya de interpretar con estrechez el dogma de la inhabitación divina en el alma [3]. Pero como su estudio puede ser bien fructuoso, no se le prohibe al Teólogo, si bien con tal de que se guarde de asignar a la criatura cualquier atributo divino y de que salve firmemente "aquel principio certísimo, de que en estas cosas, todo se tenga por común a la Santísima Trinidad, en cuanto ello se refiere a Dios como a suprema causa eficiente" [4].

Muchos de los Teólogos que más o menos han tocado la cuestión convienen en que las atribuciones de influjos naturales y sobrenaturales hechas en las fuentes teológicas al Espíritu Santo son una simple *apropiación*, por la que se asignan a la tercera Persona aquellas manifestaciones divinas exteriores, que, perteneciendo *por igual título y modo* a toda la Trinidad, parecen con todo cuadrar más exactamente a las propiedades personales del Espíritu Santo. Pero aunque tal decisión esté llena de autoridad extrínseca, las razonès en que se funda no parecen ser tan terminantes, que quiten su probabilidad a la opinión de que la santificación compete *por título especial y propio a la tercera Persona*. "Esta teoría (de la *apropiación*), dice Prat, es respetable, pero sin embargo no es más que una teoría" [5].

Y de hecho hubo y hay no pocos Teólogos, y al menos algunos de ellos bien notables, que enseñaron—aunque con variantes, pero más bien de terminología y que no afectan a la sustancia de la opinión—que la santificación del justo es función *propia* y *personal* del Espíritu Santo. No es, pues, ésta una teoría que pueda considerarse como rara y de pocos sostenida.

En los escolásticos antiguos parece que no se encuentra. Petavio dice que los Teólogos generalmente (*vulgo fere Theo-*

---

3 PETAVIO (Ibid., c. 6 n. 6): "Coniectura et interpretatione est opus cauta illa quidem et circumspecta, ne aut anguste nimium de tanto illo beneficio sentiamus aut ultra modum illud efferamus".

4 Enc. *Mystici Corporis Christi* 35 (1943) 193. El P. Tromp comenta la frase del Pontífice "ex variarum opinionum conflictu sententiarumque concursu", enumerando entre esas cuestiones más graves la siguiente: "Num praeter inhabitationem ratione gratiae in anima productae, communem tribus Personis, et non nisi appropriatam Spiritui Sancto, etiam admitti debeat alia praesentia divina, propria tertiae Personae, et consequenter alia propria Verbo aliaque propria Patri". (*Textus et Documenta*. P. U. Gregoriana. Series theol. 26. Roma, 1943, 115).

5 *La Théologie de Saint Paul*, 2, p. 351, París 1925.

*logi*) explican la inhabitación del Espíritu Santo por *apropiación*[6], y en este sentido absoluto habla Froget[7]. Pero quizá fuera más acertado decir que los antiguos no se propusieron el problema en los términos en que hoy se formula y que por tanto la opinión de la inhabitación *personal* y *propia* no fué por ellos formalmente rechazada. De hecho los partidarios de Lombardo pretendieron explicar la mente del Maestro como si el Espíritu Santo fuera *personalmente* nuestra caridad y El sólo uniera a sí nuestra voluntad, aunque la operación unitiva sea de las tres Personas[8]. Pero ya A Lapide esbozó en sus puntos esenciales, aunque no la explanó, la doctrina de la inhabitación *propia*, al hablar de la venida *personal* del Espíritu Santo, con quien vienen (como por concomitancia) el Padre y el Hijo[9].

Sin embargo fué Petavio quien actualizó esta explicación al afirmar que, en la mente de los Santos Padres, sobre todo griegos, con ser la inhabitación y santificación común a las tres Personas, el Espíritu Santo se une al justo *de un modo personal y propio* que no conviene al Padre y al Hijo, si bien ellos no descienden a declarar en qué consiste ese modo peculiar de inhabitación[10]. Esta teoría de Petavio no quedó por entonces fan aislada como pudiera creerse. La aceptaron, entre otros teólogos, Thomassin acaso[11], Grandin[12], Witase[13], De Rubeis[14]. Y sobre todo prosperó desde el siglo XIX. Nom-

---

6 Ibid., n. 5.

7 B. Froget, *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*, Append. p. 451-462.

8 Froget, Ibid., p. 452. "Dicunt quod sicut Filius univit sibi naturam humanam solus, quamvis ibi sit operatio totius Trinitatis, ita Spiritus Sanctus solus unit sibi voluntatem, quamvis ibi sit operatio totius Trinitatis. Sed hoc non potest stare..." (S. Th., In 1 dist. 27 q. a. 1).

9 *In Os.*, 1, 10. "An anderer Stelle sagt C. A Lapide, dass wir den Heiligen Geist erhalten und in dessen Folge die ganze Dreifaltigkeit" (H. Schauf, *Die Einwohnung des Heiligen Geistes*, p. 52, Freiburg im Br., 1941).

10 *De Trinit.*, l. 8, c. 6, n. 6-9. Con todo, Petavio ni fué el primero en proponer la teoría de la inhabitación personal, como parece a veces suponerse, pues que le precedió al menos A Lapide, según lo ya dicho, ni la presentó precisamente como opinión suya, sino como explicación de la mente de los Padres, reservándose su propio sentir. "Nostram igitur, quae privatim sit opinio, vel non dico, quia rem nondum compertam satis habeo, vel hoc loco non dico" (Ibid., n. 6).

11 L. Thomassin, *De Incarn.*, 1. 6, c. 13, 14, 17.

12 M. Grandin, *De Deo*, q. 43, a. 2.3.

13 C. Witase, *De Trinit., De missione*, q. 8, a. V, 3, 7.

14 B. de Rubeis, *Vita Georgii seu Gregorii Cyprii Patriarchae Constant.* Dissert. 1, c. 6., n. 5, Ven. 1753.

bremos entre sus patrocinadores a Passaglia[15], Schrader[16], Denzinger[17], Borgianelli[18], Patrizi, al parecer[19], Matignon[20], Manning[21], Ramière[22], Jovene[23], Hurter, según parece, aunque no lo dice expresamente[24], Waffelaert[25] y E. Mangenot[26]. El mismo Franzelin, aunque, negando que el Espíritu Santo se une con el justo de modo personal y propio, intenta refutar a Petavio, de hecho admite que en el carácter de la tercera Persona hay una razón peculiar y como relación (*Habitudo*) no común al Padre y al Hijo, que exige tal unión santificante con el justo[27].

Todos estos autores, aunque suponen, como es claro, que con el Espíritu Santo habitan sustancialmente en el justo el Padre y el Hijo, sólo mencionan expresamente como *propia y personal* la unión del alma con el Espíritu Santo; pero sería aventurado creer sin más, como Galtier parece suponer de Petavio[28], que excluyen en el justo otras uniones *personales y propias* con el Padre y con el Hijo.

En todo caso una serie de autores han ampliado la teoría de la unión *propia*, afirmando que por la unión con el Espíritu Santo nacen en el justo relaciones también *propias* al

---

15 C. Passaglia, *Synopsis de gratia*, n. 8, 9, 21-44; Cf. Schauf p. 73 s.

16 Cl. Schrader, *Theses de gratia*, th. 12; Cf. Schauf p. 73 s.

17 Cf. Schauf p. 120-123. Varios de los autores que citamos no nos ha sido posible estudiarlos sino por las referencias de Schauf.

18 E. Borgianelli, *Il soppranaturale*, p. 3, c. 5s, Roma 1864.

19 F. N. Patrizi, *De evangeliis*, l. 3, diss. 43 n. 71s, Freiburg 1853.

20 A. Matignon, *La question du surnaturel*, p. 370s, París, 1863; Cf. Scheeben: Der Katholik 43 (1863) I 272s.

21 E. Manning, *The Temporal Mission of the Holy Ghost*, p. 57s, London 1865.

22 H. Ramiere, *Les esperances de l'Eglise*, p. 101, 742-747, Lyon 1861; *Le Coeur de Jésus et la divinisation du chrétien*, p. 274-285s, Toulouse 1891.

23 Cf. Schauf, p. 184s.

24 H. Hurter, *Theologiae Dogmaticae Compendium*, 3, n. 201, Oeniponte 1893.

25 Waffelaert, *Disquisitio dogmatica de unione iustorum cum Deo*: Collationes Brugenses 15 p. 442-453, 625-627, 673-687; 16 p. 6-16; Cf. *L'unión de l'aimante avec Dieu*, a. 1916; *La Colombe spirituelle prenant son essor vers Dieu*, a. 1919.

26 Cf. Froget, Ibid., p. 458, not. 1.

27 I. B. Franzelin, *De Deo Trino*, Thes. 45, 46, Romae 1881.

28 Galtier, *L'habitation en nous des trois Personnes*, p. 20s, *De Sma. Trinitate in se et in nobis*, n. 416s; Cf. De Regnon, *Etudes sur la S. Trinité*, 4, 537.

Padre y al Hijo respectivamente. Así Scheeben[29], Heinrich-Gutberlet[30], H. Schell[31] y De Regnon[32].

Se ve, pues, que la opinión considerada como de Petavio ha encontrado un eco potente y en verdad entre Teólogos no despreciables, sea que ellos hablen simplemente de la inhabitación como propia y personal del Espíritu Santo, sea que más bien aludan a relaciones personales de cada Persona con el justo. Y aún podríamos citar otros nombres como Kastner[33], Dorsatz[34], Ernst[35], Beumer[36], E. Kuhaupt[37], Schauf[38] y otros.

Todos los Teólogos partidarios de la inhabitación propia y personal tienen que admitir, y admiten, que la gracia santificante y los demás dones creados infundidos al justo con la inhabitación, son producto de una misma actividad divina, común a toda la Trinidad; asimismo, que las tres divinas Personas habitan sustancialmente en el justo; y que por tanto surge por dicha inhabitación una relación objetiva y real entre el justo y la Santísima Trinidad. Pero añaden que esa relación no es común, *por igual título y modo*, a las tres Personas, sino que, o bien compete *directa y propiamente* al Espíritu Santo y sólo por circunminsesión se alarga al Padre y

---

29 J. Scheeben, *Mysterien des Christentums*, § 30; *Dogmatik*, 2, n. 856-861; *Die Kontroverse über die Formalursache der Kinschaft Gottes;* Der Katholik 65 1 (1884) 53s; A. Eröss expone oscuramente el pensamiento de Scheeben en *Die persönliche Verbindung mit der Dreifaltigkeit* (*Die Lehre uber die Einwohnung des Heiligen Geistes bei M. Jos. Scheeben*: Scholastik 11 (1936) 370-395. También J. Jeiler (Lit. Hw. 18, a. 1879, p. 11) dice extrañamente que la opinión del gran dogmático no queda bastante precisada. Pero nótese por lo demás que Scheeben al principio de su carrera científica tuvo la teoría de Petavio por "tan inteligible como infundada" (*Die übernatürlichen Geheimnisse des Christentums*: Der Katholik 41, a. 1861, p. 275. Cf. *Natur und Gnade*, 207s, a. 1935).

30 C. Gutberlet, *Dogmatische Theologie* vom Dr. J. B. Heinrich, fortgeführt durch Dr. C. Gutberlet, 8, p. 603s. Mainz 1897.

31 H. Schell, *Dogmatik*, 2, 84; *Das Wirken des dreieinigen Gottes*, 168s, 456s, 472s.

32 Th. de Regnon, *Etudes sur la S. Trinité*, 4, 535s.

33 F. Kastner, *Marianische Christusgestaltung der Welt*, Paderborn 1936.

34 A. Dorsatz, *Notre parenté avec les Personnes divines*, Saint-Etienne 1921.

35 R. Ernst, *Vom Vergöttlichtsein unserer Seele*: Theologie und Glaube, 29 (1937) 396s.

36 J. Beumer, *Die Einwohnung der drei göttlichen Personen in der Seele des benagdeten Menschen*: Theologie und Glaube, 30 (1938) 510s.

37 H. Kuhaupt, *Die Formalursache der Gotteskinschaft*, Münster, 1940.

38 Ibíd., 247.

al Hijo, o bien, según la ulterior explicación dada por otros, aquella relación se desdobla en tres *distintas* que pertenecen respectivamente y de modo exclusivo a cada Persona. Y por lo demás, en ningún caso suponen que la unión del Espíritu Santo con el justo es una suerte de unión hipostática estricta. De ahí que, si hablan, como Petavio [39], *de unión sustancial* de la tercera Persona con el justo, no quieren expresar otra cosa que la infusión de la *sustancia* del Espíritu Santo en el alma; pues siempre suponen que la unión de Dios con el alma del justo es, fuera de la hipostática en Cristo, *accidental.*

Dichos autores fundan su teoría, bien en el concepto de *misión,* que sin duda envuelve según ellos, una unión especial de la Persona enviada con el término (v. g. Petavio, De Rubeis, Grandin, Witase, etc.), bien en el lenguaje de la Tradición, que parece hablar de una unión de Dios con el justo distinta de la de eficiencia (v. g. Petavio, Scheeben, Passaglia, Schrader, etcétera). Y aclaran su opinión con el paralelo de la Encarnación, en la que se establece una relación especial en Cristo entre el Verbo y la humanidad (v. g. Petavio, Hergenröther, Kohlhofer, etc.).

Creemos que la opinión de la inhabitación *propia* tiende a irse abriendo paso. Pero ha sido y es aún más general la opinión de la inhabitación *apropiada,* entre cuyos patrocinadores hay, por no citar los diversos manuales, autores tan respetables como Froget [40], Pesch [41], Terrien [42] y sobre todo Galtier, que ha consagrado al tema una larga exposición, en que se refuta en particular a Petavio, Scheeben, De Regnon y Waffelaert [43].

Y no es fácil tomar en esta difícil cuestión una postura firme. Las fuentes insisten en atribuir enfáticamente al Espíritu Santo la inhabitación en el justo y su santificación. Pero por otra parte cuesta concebir una unión de una Persona divina con el alma, que sea *propia* sin ser *hipostática.* Si ella se funda en la gracia santificante ¿qué títulos hay en ésta de relación especial al Espíritu Santo? Y si se funda en una operación ¿por qué no es ella común a las tres Personas, como es común aquella operación?

---

39 Ibíd., c. 4 n. 5.

40 Ibíd., *Append.*

41 Ch. Pesch, *Theol. Zeitfragen: Zwei verschiedene Auffassungen in der Lehre von der allerheiligsten Dreifaltigkeit.* 80. Ergänzungsheft zu den "Stimmen der Zeit" (1901).

42 J. B. Terrien, S. I., *La grâce et la gloire,* t. 1, l. 6, c. 6, París, 1898.

43 Ibíd., 4-150.

Distingamos sin embargo entre el hecho y su explicación. Los misterios de la Trinidad y de la Encarnación son hechos reales, pero de los que no hemos sabido encontrar una explicación, o al menos una solución positiva de sus dificultades. También la inhabitación es en el común sentir de los Teólogos un misterio estricto, del que la razón no puede entender la posibilidad interna y tiene que contentarse con mostrar que no se puede probar su repugnancia. Y esto supuesto es bien difícil rechazar cerradamente la inhabitación *propia*, aunque no sepamos disipar las oscuridades que ella presenta; sería por tanto imprudente resolver precipitadamente el problema a favor de la inhabitación *apropiada* y explicar automáticamente en el mismo sentido los testimonios de la Escritura y de los Padres, sólo porque nos parezca que la *propia* no encaja en nuestras apriorísticas categorías filosóficas.

De hecho aquí, como en todo tema teológico, interesa saber qué es lo que enseñan las fuentes de la Revelación. ¿Hablan de inhabitación *propia* o de inhabitación *apropiada*? Y si no enseñan directa y claramente ninguna de las dos ¿excluyen al menos una interpretación de la inhabitación en un determinado sentido? Si ante los datos de la Escritura los Teólogos discrepan, como ocurre en nuestro caso, un recto método de estudio es buscar la luz en los Santos Padres.

Por lo demás, estudiando sus testimonios hallaríamos más fácilmente la solución buscada, si ellos usaran nuestra misma terminología, si nos dijeran expresamente que la inhabitación es *propia* de tal Persona o que funda relaciones distintas, pero *propias* a la manera explicada, a diversas personas; o si al contrario nos dijeran que lo que se atribuye a una Persona es *apropiado*, es decir, que le pertenece a ella *del mismo modo y en el mismo grado* que a las demás, si bien por razón del carácter de tal Persona se le adscribe a ella como por antonomasia. Pero es utópico buscar en ellos el planteamiento de un problema que no se formularon y mucho menos en los términos técnicos de *propiedad, apropiación*, etc., que hoy se usan. Con todo sus expresiones sobre la inhabitación pudieran reflejar una concepción del dogma más o menos compatible con la *propiedad* o con la *apropiación*. Y esto supuesto cabe indagar cuál es su sentir en nuestro problema.

Aunque al parecer no se ha investigado aún despacio este sentir, tenemos ya que, mientras Galtier, Froget, etc., acuden a la *apropiación* para explicar suficientemente los testimonios patrísticos, Petavio presenta su teoría sólo como expresión del

sentir de los Santos Padres; Passaglia y Schrader proponen su doctrina influídos por los Padres, sobre todo griegos [44]; De Regnon, tras un largo estudio patrístico, llega a sus conclusiones sobre la inhabitación; Scheeben en los Padres se funda para su exposición [45]; Hergenröther en un estudio sobre San Gregorio de Nisa enseña que, aunque el Hijo y el Espíritu Santo se unen con nosotros, el último es "el que propiamente (*eigentlich*) nos es dado y es en nosotros el principio de la santificación", y afirma que "en los antiguos Padres... la inhabitación divina es comúnmente la operación del Espíritu Santo como Persona propia, a la que ellos atribuyen especialmente (*besonders*) como carácter propio (*als eigentümliches Merkmal*) la santificación" [46]; Scholl en un trabajo sobre San Basilio concluye, que "la unión del Espíritu Santo con las almas de los justos o elevación (de éstos) al estadó de adopción conviene... a las tres Personas en común; pero en cuanto que ella se da en la hipóstasis de la Persona del Espíritu Santo, hay una relación especial (*besonderes Verhältnis*) entre el Espíritu Santo y el alma del justo, que no conviene a las demás Personas" [47]; Körber llama a la inhabitación, según la doctrina de San Ireneo, "quasi inhumanatio Spiritus Sancti", y así parece interpretar la mente del Santo a favor de la inhabitación *propia* [48].

Pero es sabido que entre los Padres, sobre todo griegos, uno de los más caracterizados en la exposición de lo relativo a la santificación del alma por el Espíritu Santo es San Cirilo de Alejandría [49]. Por eso nos fijamos en él, pera buscar su posición en nuestro tema. Ya diversos autores han apelado a

---

44 Cf. Schauf, p. 113.

45 Der Katholik, 64 I (1884) 56; Eröss, Ibíd., 381, nota 56.

46 J. Hergenröther, *Die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit nach dem Hl. Gregor von Nazianz*, 246 s., Regensburg, 1850.

47 E. Scholl, *Die Lehre des heiligen Basilius von der Gnade*, 198, Freiburg im Br., 1881.

48 J. Koerber, *S. Irenaeus de gratia sanctificante*, 29, 64s., 54, 239. Véase también lo relativo a la acción santificadora del Espíritu Santo según diversos Padres, en T. Schermann, *Die Gottheit des heiligen Geistes* (Strassb. Theolog. Studien, 4) Freiburg im Br., 1901.

49 Petavio (Ibíd., c. 7, n. 12): "Cyrillus Alexandrinus, cui divinitus hoc tributum videtur, ut et summam illam atque augustissimam, cum hominis natura coniunctionem divini Verbi accuratius quam ceteri, tum animo comprehenderet, tum oratione declararet, et in posteriore ista ininfinitisque minore partibus copulatione Spiritus cum sanctorum animis explicanda, pari mentis ac styli facultate regnaret". Cf. nuestro artículo *En el centenario de San Cirilo de Alejandría*: Estudios Eclesiásticos 19 (1945) 22s.

él en esta cuestión, aunque acaso sin un análisis detenido de sus afirmaciones, y mientras unos, como Petavio [50], Kolhlhofer [51] y Mahé [52] han pensado que, según el Santo Doctor, la inhabitación y santificación es *propia* y *personal* del Espíritu Santo, otros como Weigl [53], Galtier [54] y recientemente Manoir [55], creen que sus palabras indican una simple *apropiación*.

Intentamos entrar en el detalle de las afirmaciones del Santo Doctor. Pero, aunque un estudio completo de su sentir se lograría indagando su mente sobre la posición del Espíritu Santo en todas las obras *ad extra*, aun naturales, nos limitamos a la intervención de la tercera Persona en el orden sobrenatural y sólo en la santificación del hombre por la inhabitación.

Para ello habría que exponer previamente cómo, según San Cirilo, la inhabitación de Dios en el justo es sustancial y cómo dicha inhabitación sustancial, lejos de ser sólo del Espíritu Santo, conviene también al Padre y al Hijo, y asimismo habría que destacar el importantísimo papel que, según el Santo Doctor, ejerce el Espíritu Santo en nuestra santificación. Pero no necesitamos detenernos a exponer directamente estos puntos, pues que resaltarán de por sí en los testimonios del Santo que aduciremos.

Al referirnos en concreto a la relación del Espíritu Santo con el alma, podemos hablar indistintamente de infusión, unión, inhabitación, santificación, etc.; pues todas las expresiones del Santo Doctor no reflejan en su mente, como se verá en sus varios testimonios, más que aspectos de un mismo fenómeno, ya que, según él, el mismo Dios que se infunde en el alma y se une e inhabita en ella es el que la santifica, le comunica la adopción, la diviniza, etc. Y en general los Doctores, con raras excepciones que no afectan a la sustancia de la doctrina, no

---

50 Ibíd., c. 6, n. 6-9.

51 J. KOHLHOFER, *S. Cyrillus Alexandrinus de sanctificatione*, 5s., 32s., Würzburg, 1866.

52 J. MAHÉ, *La sanctification d'après Saint Cyrille*: Revue d'Historie Ecclésiastique, 10 (1909) 475-480.

53 E. WEIGL, *Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien*, 187s., Mainz, 1905. Por lo demás, dicho autor, mientras rechaza para San Cirilo contra Petavio la inhabitación *propia* del Espíritu Santo, afirma que, según el Santo Doctor, por medio de la tercera Persona viene Dios a la criatura (190) y que cada Persona habita en el alma de un modo correspondiente a ella (191s.).

54 Ibid., p. 59s.

55 H. DU MANOIR DU JUAYE, S. I., *Dogme et Spiritualité chez Saint Cyrille d'Alexandrie*, p. 236s., París, 1944.

reparan, al tocar este tema, en tales distinciones. Con todo nosotros, por razón de método iremos haciendo algunas separaciones de diversos aspectos.

Por tanto, si según San Cirilo habitan en el justo, a una con el Espíritu Santo, el Padre y el Hijo y sin embargo se atribuye como por antonomasia al Espíritu Santo la inhabitación y santificación del hombre ¿indica esa atribución algo *personal* y *propio* del Espíritu Santo o algo perteneciente *por igual* a las tres Personas? Y en caso afirmativo de que haya algún orden real y objetivo en la santificación del justo por la Trinidad inhabitante ¿qué puesto ocupa en él el Espíritu con respecto al Padre y al Hijo? Aunque atendamos preferentemente a fijar la posición del Espíritu Santo en la inhabitación y santificación, de rechazo podría quedar fijada también la posición en ella del Padre y del Hijo.

De hecho, si San Cirilo establece la inhabitación sustancial de las tres Personas en el justo, no se puede pensar sin más que excluye toda unión especial y propia con alguna o acaso con cada una de las Personas divinas. Pero sí está excluído que, según el Santo Doctor, la inhabitación sea tan exclusiva del Espíritu Santo, que las otras Personas no habiten en el justo sino por razón de la circuminsesión e identidad natural entre las tres Personas, de suerte que propiamente sólo se infunda el Espíritu Santo. Precisamente, como se verá por los testimonios que se aducirán, habla San Cirilo en tales términos de la inhabitación del Hijo en el justo, que de haber unión exclusiva de una sola Persona con el alma, habría que señalar la del Hijo. Y asimismo subraya vigorosamente la unión que por el Hijo se establece entre el justo y el Padre. Por tanto sólo cabe hablar de una unión o santificación propia y personal del Espíritu Santo, que, dentro de la unión natural y de un mismo obrar de las tres Personas por su mutua unión natural, no excluya otras uniones o modos de unión ni otros modos de santificación que pudiera haber *propios* y *personales* del Padre o del Hijo o de entrambos.

### *Unidad de acción eficiente.*

Empecemos por asentar, para evitar en lo que hayamos de decir todo equívico, el principio de la unidad de acción en la Trinidad. San Cirilo excluye radicalmente toda división de operaciones, como si una obra fuera de una sola Persona, sin intervención de las demás, o como si no fuera por igual de

las tres Personas. Así cuando Nestorio dijo a propósito de los Apóstoles, que "el Hijo los eligió..., el Padre los santificó..., el Espíritu Santo los hizo oradores", estas fórmulas las tuvo por disparatadas, precisamente porque dividían las aciones de las Personas divinas.

"...Voy a explicar cómo delira en esto. Una es la naturaleza de la divinidad, pero subsiste propiamente el Padre y el Hijo, y de modo semejante, el Espíritu Santo. Todas las cosas son hechas por el Padre y por medio del Hijo en el Espíritu (παρὰ Πατρὸς καὶ δι' Υἱοῦ ἐν Πνεύματι); y moviéndose el Padre a la acción sobre alguna cosa, obra también el hijo en el Espíritu; y si se dice del Hijo o del Espíritu Santo que hacen algo, esto proviene también del Padre, y por toda la Trinidad santa y consustancial viene la acción y voluntad para cualquier cosa" [56].

Si pues en Dios no hay sino una naturaleza, viene a decir, subsistente en las tres Personas, no hay acción divina que no sea por igual de toda la Trinidad, de la cual como de una sola naturaleza procede la acción y el querer para cualquier cosa.

"Si todas las cosas han sido hechas del Padre, por el Hijo en el Espíritu, y nada se hace de parte del Padre sino por este mismo proceso, ¿cómo no ha de ser más que necio el que reparte las operaciones de la única Divinidad entre cada una de las hipóstasis (ὁ ταῖς ὑποστάσεσι καταμερίζων ἰδικῶς τὰς... ἐνεργείας) y no afirma más bien que cada una de las cosas que son hechas proceden del Padre por el Hijo en el Espíritu?... Así eligió a los discípulos; así decimos que fueron santificados y así hechos oradores, como por una sola divinidad (ὡς ἐκ μιᾶς θεότητος) por el Padre por medio del Hijo en el Espíritu" [57].

No hay, pues, cosa que no sea hecha por las tres Personas como por una sola divinidad. Una sola divinidad del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo eligió a los Apóstoles, los santificó y los hizo oradores.

Por tanto está bien clara esta idea fundamental: no hay división de acciones en la Trinidad. Y ella se expresa en tér-

---

56 *Adv. Nest.* 4, 1: MG 76, 172. "καί οἷον κεκινημένου τοῦ Πατρὸς εἰς ἐνέργειαν τὴν ἐπί τισιν, ἐνεργεῖ δὲ πάντως ὁ Υἱὸς ἐν Πνεύματι˜ Κἂν εἴ τι λέγοιτο πληροῦν ὁ Υἱὸς ἤ τὸ Πνεῦμα, τοῦτο δὲ πάντως ἐστὶν ἐκ Πατρὸς καὶ διὰ πάσης ἔρχεται τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου Τριάδος, ἡ εἰς πᾶν ὁτιοῦν ἐνέργειά τε καὶ βούλησις.

57 Ibíd., l. 3, c. 2: PG 76, 180 as.; SCHWARTZ, I, I, 6, p. 80.

minos tan tajantes, que además—y damos otro paso—estas expresiones parecen suponer que San Cirilo no conoce operaciones divinas *ad extra*, que se adscriban a una Persona con atribución *personal* y *propia*. Más. Tiene un pasaje, a propósito de por qué en la comparación de la vid el Padre es llamado labrador, en que parece proclamar claramente la simple apropiación universal.

"Porque no es que el Padre se esté ocioso, mano sobre mano, mientras el Hijo nos alimenta y conserva en el buen ser en el Espíritu Santo, sino que nuestra instauración es obra de toda la Trinidad santa y consustancial, y por toda la naturaleza viene la voluntad y virtud a todas las cosas que son hechas por ella... Al Salvador le llamamos Dios, no devolviendo nuestro agradecimiento por los beneficios separadamente al Padre, o al Hijo, o al Espíritu Santo, sino diciendo que nuestra salvación es obra de una sola divinidad. Aunque a cada hipóstasis parezca atribuirse algo (ἑκάστῳ προσώπῳ διανέμεσθαί τι δοκῇ) de lo que se hace con respecto a nosotros..., creemos sin embargo que todo es del Padre por el Hijo en el Espíritu. Entenderás, pues, rectamente que nos alimenta en la piedad el Padre por el Hijo en el Espíritu... Si suponemos que cada uno por separado (ἀνὰ μέρος) obra en nosotros algo que no es del otro, ¿cómo no ha de ser cierto que, si el Hijo se llama vid y el Padre labrador, somos alimentados y conservados en el buen ser sólo por el Hijo y del Padre recibimos la pura inspección y cultivo?... Pero... ni aquello se hace sin el Padre ni lo otro sin el Hijo o sin el Espíritu Santo... Pues todo del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo..." [58].

Así al decirse que, aunque se atribuyan a cada Persona obras particulares, toda obra es de las tres Personas, parece afirmarse equivalentemente que dicha atribución no es sino un modo de hablar que no responde a una realidad objetiva. Toda obra, parece decirse, es *por igual* de las tres Personas.

Sin embargo, bien examinadas las expresiones del Santo exigen sí, que no se atribuya una acción a una Persona, como si ella sola, como causa eficiente la realizara; pero no afirman en su sentido obvio que dicha operación sea *por igual* y *en to-*

---

58 *In Ioh.*, 15, 1: MG 74, 333 d; Ph. E. Pusey, *S. P. N. Cyrilli in D. Ioannis Evangelium*, v. II, p. 536. Οὐδὲ γὰρ ἄπρακτος ἡ ἀεργος εἰς ἡμᾶς ὁ Πατὴρ, τρέφοντός τε καὶ συνέχοντος εἰς τὸ εἶναι καλῶς τοῦ Υἱοῦ ἐν ἁγίῳ Πνεύματι, ὅλης δὲ ὥσπερ τῆς ἁγίας καὶ ὁμουσίου Τριάδος ἔργον ἐστὶν ἡ τῶν καθ'ἡμᾶς ἐπανόρθωσις, καὶ διὰ πάσης ἔρχεται τῆς θείας φύσεως ἡ ἐφ' ἅπασι τοῖς παρ' αὐτῆς δρωμένοις θέλησίς τε καὶ δύναμις.

*dos sus respectos* de las tres Personas, como si en ella o en el modo de ser realizada no cupiera señalar nada que se pueda decir *propio* y *personal* y exclusivo de una Persona.

Es verdad que añade San Cirilo a continuación: "Donde se ve identidad de naturaleza, no hay fracionamiento en lo referente a la operación, aunque parezca que se obra variada y diversamente" [59]. Pero este pensamiento se refiere claramente a un modo diverso de obrar por división de energía y por tanto con diversidad de acción.

Si pues en estas expresiones y otras que se podrían reunir [60] del Santo Doctor, no se excluye positivamente como posible la noción de atribución propia y personal, se pregunta si en la mente de San Cirilo se da tal noción como un hecho real. Y creemos poder responder afirmativamente.

### *Relación especial al Hijo.*

Dice el Santo que nuestra adopción sobrenatural se debe a la inhabitación del Verbo en nosotros. Y precisamente utiliza esa idea como prueba contra los arrianos de que el Verbo es Hijo natural de Dios. "¿Cómo nos llamaremos hijos de Dios por haber recibido en nosotros al Verbo de Dios, si no es Hijo natural del Padre?" [61].

Ahora bien, el Santo Doctor considera que ese efecto de la adopción es peculiar de la inhabitación del Hijo, como tal, o sea en contraposición a las otras Personas, ya que le atribuye al Hijo una como virtud natural de adoptar y precisamente por ser Hijo. Así, después de destacar que somos hechos hijos "en cuanto que el Hijo nos modela conforme a su propia gloria y nos imprime las líneas de su propia forma", razona de este modo:

"Hay en el Hijo una como virtud natural para poder dar la filiación y no por otra causa... sino por ser Hijo" [62].

---

59 Ibíd., 74, 337 a: Ὅπου γὰρ φύσεως ταυτότης ἐν ἀπαραλλάκτοις ὁρᾶται λόγοις, ἐκεῖ τὸ τῆς ἐνεργείας οὐ μεριζόμενον, κἂν ποικίλως τε καὶ διαφόρως ἐνεργεῖσθαι τυχὸν νοοῖτό τινι.

60 Τὸ ἑνὸς ἐνέργημα προσώπου καὶ ὅλης ἂν λέγοιτο τῆς οὐσίας καὶ ἑκάστης ὑποστάσεως ἰδικῶς. (De Trin. 6: MG 75, 1057d)

61 *Thes., assert.* 32: MG 75, 36-7; Cf. *De Trin.*, 3: MG 75, 833 c. 863 a.

62 *De Trin.*, 3: MG 75, 837 a.: Ἀνακείσεται δὴ οὖν ὡς ἐνέργεια φυσικὴ τὸ υἱοποιεῖν δύνασθα τῷ Υἱῷ καὶ οὐχ ἑτέρου του χάριν, καθάπερ ἐγῷμαι, καλῶς τε καὶ ἀμωμήτως ἔχειν, ἤ ἐπείπερ ἐστὶν Υἱός.

En Migne se lee este párrafo con signo de interrogación, que creemos

Se adscribe, pues, al Hijo una como virtud natural de adoptar por ser Hijo y por tanto como *propia* y *personal* suya. Naturalmente esa fórmula no quiere decir que la misma acción adoptadora sea propia y exclusiva del Hijo, ya que en la mente del Santo toda actividad compete por igual a las tres Personas. Ni siquiera puede significar en la mente del Santo la atribución al Hijo de un privilegio distinto de la Filiación, de que carezcan el Padre y el Espíritu Santo; pues que las Personas en nada se diferencian, sino en lo que les da el ser Padre o Hijo o Espíritu Santo [63]. Por tanto la fórmula comentada no puede aludir sino a lo que distingue al Hijo de las otras Personas, es decir, a la Filiación. Lo cual coincide con lo que dice el Santo: que, si el Hijo tiene esa virtud especial, es por ser Hijo.

Por tanto, el origen de nuestra adopción está precisamente en la Persona del Hijo y así a El se le adscribe con atribución *propia* y *personal*. En este supuesto es de gran valor aquel dicho del Santo: "Como de Dios y Padre toda paternidad..., por ser El... propia, primera y verdaderamente Padre, así toda filiación del Hijo, por ser El propiamente y sólo verdadero Hijo" [64].

Más. Nótese en este último pasaje, junto al vigor con que se atribuye al Hijo el origen de toda filiación, la afirmación del origen de toda paternidad, que se dice provenir del Padre, como toda filiación proviene del Hijo. Tal afirmación induce a pensar que, si el Hijo tiene como una virtud natural para comunicar la filiación, habrá que decir lo mismo del Padre, respecto de toda paternidad, y que por tanto si el Padre nos aplicara esa como virtud que le es propia por ser Padre, nos haría padres, como el Hijo nos hace hijos.

Esta consecuencia que en su cruda enunciación nos hace sonreír, la sacó el mismo San Cirilo. Así, cuando, dialogando sobre la Trinidad con Hermias, éste le pregunta a ver qué se deduce de que el Hijo por ser Hijo tenga tal virtud de adoptar, responde el Santo:

---

será error de códice. El texto no tiene partícula interrogativa. La construcción gramatical resulta dura en interrogación. El contexto, ni por su disposición, ni por su fondo, exigen signo interrogatorio. Con todo el sentido en ambos casos es idéntico.

63 El Verbo, dice San Cirilo, aun hecho hombre, quedó siendo Dios, "siendo todo cuanto es el Padre, excepto el ser Padre" (*Explic. duodecim capit.* IX: MG 76, 308 d; SCHWARTZ, I, I, 5 p. 23.

64 *In Ioh.*, 1, 34: MG 73, 213 b; PUSEY, I, p. 190.

"Que raciocinando justa y exactamente concederemos que la inhabitación del Padre no es de otro efecto (οὐχ ἑτερουργόν εἶναι δώσομεν), y que lo hecho por Él se realiza como se piensa también respecto del Hijo. Porque el Padre mostraría al Padre y no al Hijo a aquel en quien decidiera habitar y modelarlo según su propia imagen" [65].

Luego la inhabitación del Padre haría de nosotros padres y no hijos. Luego en tal hipótesis se diría con atribución *propia* y *personal* que precisamente el Padre tiene el origen de nuestra paternidad. Luego, raciocinando en la misma línea, podemos decir justamente que, según el Santo, somos hechos hijos por habitar en nosotros precisamente el Hijo, en contraposición a las otras Personas.

Una consecuencia ulterior parece deducirse lógicamente, supuesta la anterior afirmación, a saber: que por la filiación somos hechos *imagen especial* y *propia* del Hijo. El mismo San Cirilo saca tal consecuencia. Le pregunta Hermias si la imagen impresa en nosotros es sólo del Hijo, ya que nos llamamos hijos, o más bien es de toda la naturaleza.

"Dime, ¿diremos acaso que la imagen divina que hay en nosotros, con que se dice ha sido enriquecida la naturaleza del hombre... es a sola semejanza del Hijo o tomaremos también al Padre con el Hijo para esto y diremos que hemos sido formados según toda la divina naturaleza, aunque nos llamamos hijos y estamos colocados entre los hijos?"

Responde Cirilo: "¿No crees, caro mío, que hay que pensar que toda la razón de nuestra fe mira en esto a una sola naturaleza de la divinidad, que reside en tres hipóstasis, que son conformes y uniformes entre sí, concurriendo a una suma hermosura, a imagen de la cual hemos sido hechos, al decir de las Escrituras, pero hemos sido sellados con la filiación por el Hijo en el Espíritu? Porque imagen del Hijo es la filiación, e imagen del Padre, la paternidad; por tanto, nosotros somos hijos por la filiación, e imagen y semejanza de Dios, como modelados al principio conforme a toda la (divina) naturaleza, a saber, la suprema" [66].

---

65 *De Trin.*, III: MG 75, 837 b; "Οτι τὴν Πατρὸς ἐνοίκησιν, κατά γε τὸν εἰκότα καὶ ἀκριβῆ λογισμὸν, οὐχ ἑτερουργὸν εἶναι δώσομεν, ἐπιτελεῖσθαι δὲ οὕτως ὡς ἂν νοοῖτο καὶ ἐφ' Υἱοῦ, τὸ δι' αὐτοῦ πληρούμενον. Πατέρα γὰρ πάντως καὶ οὐχ Υἱὸν διαδείξειεν ἂν ὁ Πατὴρ, τὸν ἐν ᾧπερ ἂν ἔλοιτο κατοικεῖν καὶ εἰς ἰδίαν αὐτὸν εἰκόνα διαμορφοῦν.

66 Ibíd., 75, 837 bc.

Así, pues, las tres Personas convienen por igual en ser la suma belleza, conforme a la cual hemos sido hechos. Y en este respecto se diría que somos imagen de las tres Personas en esa su común belleza. Pero, supuesto que cada Persona tiene su carácter propio, la imagen del Hijo es la filiación, como la imagen del Padre es la paternidad. Y nosotros, aunque hemos sido formados según la belleza común de la Trinidad, hemos sido sellados por el Hijo en el Espíritu Santo con la filiación. Que es precisamente la imagen del Hijo. Y por esta imagen somos hijos. Luego somos imagen de toda la Divinidad, pero *especialmente* del Hijo por la filiación [67].

Pensamos, pues, que ya podemos dar por asentadas estas tres conclusiones. Nuestra adopción radica propiamente en la Persona del Hijo, que por ser Hijo tiene como una virtud natural para comunicar la filiación. Somos hechos hijos por la inhabitación del Hijo, en contraposición a las otras Personas. Por la adopción tenemos con el Hijo una semejanza real, que no tenemos con el Padre y el Espíritu.

---

67 Véase como confirmación este pasaje: "Donde hay omnímoda identidad de esencia, no se puede hablar de la menor diferencia; lo que entiendes ser el Padre, esto es también el Hijo, excepto el ser Padre, y lo que entiendes ser el Hijo es también el Espíritu, excepto el ser Hijo. Cada uno subsiste en su propia hipóstasis y es lo que se dice ser. Pero la omnímoda semejanza de la S. Trinidad se conserva inmutablemente. Por lo cual, aunque el hombre fué hecho a imagen del Hijo, es por lo mismo imagen de Dios. Pues todos los caracteres de la S. Trinidad brillan en él, como es una por naturaleza la divinidad del Padre y la del Hijo y la del Espíritu Santo... Superfluo es el andar inquiriendo y diciendo que no somos propiamente imágenes de Dios, ni del arquetipo, sino de la imagen de Dios (es decir, del Hijo en el supuesto de los adversarios de que no sea Dios). Pues basta creer con simplicidad que hemos sido hechos según la imagen divina, recibiendo naturalmente la forma según Dios. Pero sí conviene añadir algo no improbablemente; era necesario que nosotros, que íbamos a ser llamados hijos de Dios, fuéramos más bien hechos a imagen del Hijo, para que brillara en nosotros también el carácter de la filiación (ἀναγκαῖον ἦν μέλλοντας υἱοὺς ὀνομάζεσθαι Θεοῦ ἡμᾶς, κατ᾽εἰκόνα τοῦ Υἱοῦ μᾶλλον γένεσθαι ἵνα καὶ ὁ τῆς υἱότητος ἡμῖν ἐμποέπῃ χαρακτήρ). (*Adv. Anthrop.*, c. 6: MG 76, 1088 d-1089 a; PUSEY, III, p. 557 s. Hoy esta obra, de cuya autenticidad antes se dudaba, parece que se puede tener por auténtica en la nueva disposición de PUSEY, Cf. PUSEY, III, introd. VIII; MAHE, *Saint Cyrille, Patriarche d'Alexandrie*, en *Dict. de Théol. Cath.*, 3, col. 2499. Según este pasaje, el ser hechos a imagen de Dios se realiza siendo hechos a imagen del Hijo; siendo hechos de primera intención a imagen del Hijo, sin más nos conviene el ser hijos o imagen de Dios; el ser hechos a imagen del Hijo, es, según San Cirilo, tan real y efectivo, que sólo así se concibe que podamos recibir el carácter especial de la filiación. Hay, pues, una relación *especial* entre el justo, como hijo adoptivo, y el Hijo natural.

Y ahora, volviendo al punto de partida, si ésta nuestra interpretación de las expresiones del Santo Doctor es exacta, podemos concluir, que sí cabe en la mente de San Cirilo la noción de atribución *propia* y *personal* y *exclusiva* a una Persona como un hecho real, ya que por la filiación adoptiva se establece en el orden ontológico entre el justo y el Verbo una relación peculiar, que no se da, con el mismo carácter, entre el justo y las otras dos Personas.

Podemos, pues, ya dar un paso más, para ver si la santificación del hombre por el Espíritu Santo es de atribución *propia* y *en algún modo exclusiva* de la tercera Persona, ya que, si según lo expuesto, se da una unión *propia* del Hijo con el justo, no parece estar excluído en principio que se dé alguna relación *especial* entre el justo y el Espíritu Santo.

Notemos ante todo un hecho significativo. El Espíritu Santo es, según San Cirilo, como lazo de unión entre el Verbo y su humanidad. Así, la unión con Dios no tiene lugar, según él, aun en Cristo, sino por la tercera Persona.

"El modo de unión con Dios no tiene otra vía (οὐχ ἑτέραν ἔχει τὴν ὁδόν), aunque se hable de Cristo en cuanto apareció y fué llamado hombre, que por la unión con el Espíritu (ἑνώσει τῇ πρὸς τὸ πνεῦμα) por un modo de unión inefable, siendo santificada la carne y subiendo así sin confusión a la unión con Dios Verbo y por Él al Padre" [68].

Parece que aquí no cabe hablar de *apropiación*. Como se contrapone el Espíritu Santo al Verbo, si se dice que es lazo de unión en Cristo entre el Verbo y su humanidad, se expresa sin duda una función propia y de algún modo exclusiva de la tercera Persona.

Luego—dando un paso más—nos es ya lícito suponer que, si el Santo Doctor afirma que nuestra unión con Dios se hace por el Espíritu Santo, atribuye a la tercera Persona una función propia y exclusiva, en contraposición a las otras Perso-

---

68 *In Ioh.*, 17, 22 s.; MG 74, 564 b.; PUSEY, III, p. 2. Véase también este pasaje: "¿Acaso decimos que el cuerpo terreno es santo por ley de su propia naturaleza, aunque no reciba la santificación del Dios Santo...? ¿Qué diferencia habría entonces entre la carne creada y la esencia santa y santificadora?... Puesto que la carne por sí no es santa, por eso fué santificada en Cristo, habitando en ella el Verbo por el Espíritu Santo, santificando el propio templo" (ἡγιάσθη...καὶ ἐν Χριστῷ,τοῦ ἐν αὐτῇ κατοικήσαντος Λόγου, διὰ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος,τὸν οἰκεῖον ναὸν ἁγιάζοντος) (*In Ioh.*, 17, 18 s.: MG 74, 549; PUSEY, II, p. 726.)

nas. Y así se pueden entender sin ulterior comentario estas palabras:

"Nuestra vuelta a Dios realizada por el Salvador Cristo no se entiende hecha de otra manera (οὐχ ἑτέρως), sino por el consorcio y santificación en el Espíritu. Porque el Espíritu es el que nos junta y como que une con Dios (τὸ συνεῖρον ἡμᾶς καὶ οἱονεὶ συνενοῦν τῷ θεῷ), al cual recibiendo somos hechos participantes y consortes de la divina naturaleza y le recibimos por el mismo Hijo y en el Hijo al Padre" [69].

*Por el Espíritu Santo nace el contacto de Dios con el alma*

Con este precedente, entremos ya a estudiar en detalle los testimonios del Santo Doctor. Y empecemos por examinar en orden a nuestro tema el uso de la fórmula trinitaria griega, πάντα παρὰ Πατρὸς δι' Υἱοῦ ἐν Πνεύματι, en que se reconoce el famoso diagrama con que los Padres griegos acostumbran a expresar el movimiento procesional, que sale del Padre y por el Hijo se cierra en el Espíritu Santo [70].

Dice el P. De Regnon [71], que en la doctrina trinitaria griega la atención parece fijarse directamente más en las Personas que en la naturaleza, de suerte que aquéllas son las que se presentan siempre como en primer término, tanto en los procesos intratrinitarios como en el obrar *ad extra* y como si sólo a través de ellas se mirara a la naturaleza divina.

Pues bien, San Cirilo emplea dicha fórmula, con una constancia que no falla, como expresión, no sólo de los procesos intratrinitarios, sino de todos los procesos divinos *ad extra*, tanto naturales como sobrenaturales, como la creación [72], la inmortalidad [73], los dones [74], la santificación y vida [75]. ¿Por qué esa universalidad de aplicación y ese paralelismo entre los procesos divinos *ad extra* con los intratrinitarios? ¿No esconderá esa triple preposición (παρὰ, διὰ, ἐν) una flexibilidad de sentido mayor que la que permitiría entrever la aparente rigidez

---

69 *In Ioh.*, 17, 18: MG 74, 544; PUSEY, II, p. 772.

70 Al Espíritu Santo le llama San Cirilo συμπλήρωμα τῆς ἁγίας ὑπάρχον Τριάδος. (Thes. 34: MG 75, 68 b).

71 O. c., sér. 1, étud. 6, c. 2. a. 2, p. 346-365.

72 *Cont. Jul.*, III: MG 76, 649 c.

73 *In Ioh.*, 14, 20: MG 74, 280 a.; PUSEY, II, p. 485 s.

74 *Ad dominas de fide*, I: MG 76, 1272 a.; SCHWARTZ, I, I, 5, p. 90.

75 *De Trin.*, 5: MG 75, 1000 b.

del Santo Doctor en no tolerar la más mínima limitación en la intervención de las tres Personas en las operaciones *ad extra*? [76]. Si como expresión-reflejo de los procesos intratrinitarios representa el modo especial con que la naturaleza divina reside en cada Persona, esto es, lo propio de cada Persona, ¿no significará paralelamente como expresión-reflejo de los procesos divinos *ad extra*, que en la acción común a las tres Personas hay un modo, un rasgo *personal* que se quiere subrayar?

Ante todo, algo dice en ese sentido el hecho de que a las mismas operaciones de Cristo se le aplica dicha fórmula. Contentémonos con citar tres pasajes de los muchos que podríamos presentar?

"Para vencer al demonio (en el desierto) el Verbo actuaba por el Espíritu, como usando de este poder..., y en Galilea haciendo los milagros. Porque todo del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo" [77]. "Aunque se dice resucitado (Cristo) por el Padre, Él era sin embargo el que se resucitaba por el Espíritu Santo. Porque todas las obras divinas son del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo" [78].

Y a propósito de que Cristo echaba los demonios por el Espíritu Santo, dice:

"Luego no es creado el Espíritu en el cual Dios por el Hijo hace todas las cosas" [79].

Y en general todas las obras de Cristo se consideran reguladas por la misma fórmula [80].

---

76 De Regnon no cita (sér. 3, c. 8, a. 1, p. 482) del s. IV más que dos textos explícitos de la fórmula en orden a la procedencia del Espíritu S. δι' Υἱοῦ. Tampoco San Cirilo se excedió en el uso de tal fórmula, aunque no faltan bastantes ejemplos de ella (*De Trin.*, 2: MG 75, 723 d.; 4: MG 75, 1011 b.; *Cont. Jul.*, 4: MG 76, 553 c.; y otros.) Claro está que para San Cirilo la fórmula δι' Υἱοῦ es equivalente de la fórmula ἐ Υἱοῦ. El Espíritu es del Padre y del Hijo, "el procedente sustancialmente ἐξ ἀμφοῖν a saber ἐκ Πατρὸς δι' Υἱοῦ (*De ador. in spir. et ver.*, 1. 1: MG 68, 148 a.) Otras veces dice que el Espíritu procede ἐκ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ (*Thes.*, 34: MG 75, 58 a )

77 *Thes.*, 34: MG 75, 580 c.

78 *In epist. ad Rom.*, 8, 5: MG 74, 820 d.

79 *Thes.*, 34: MG 75, 617 a.

80 *In Luc.*, 11, 20: MG 72, 704.

Si pues la misma fórmula que vale para todas las operaciones externas de la Trinidad independientemente de la Encarnación, es aplicable a las obras de Cristo, es que en la mente de San Cirilo el fenómeno temporal de la Encarnación no ha modificado el carácter de la actividad exterior del Hijo. Ahora bien, ¿cómo suponer que el Santo Doctor no atribuía a Cristo, como a segunda Persona, de un modo propio y no común a las otras Personas las obras por El hechas? ¿Es que pensaría que el nacimiento de Cristo, su predicación, sus milagros, su obra redentora le competían a El *por igual modo y título* que al Padre y al Espíritu Santo, como si aquellas atribuciones a Cristo fueran una suerte de fórmulas convencionales?

Luego si aplica a todas las obras de Cristo la fórmula trinitaria, es claro que ésta tiene en su mente un valor bien determinado respecto de cada Persona y que cada una de las preposiciones que la integran significa un *modo especial y propio* en la intervención de cada persona en las obras *ad extra*. Esta previa consideración arroja sin duda mucha luz sobre la fórmula en su aplicación a la santificación del hombre por el Espíritu Santo, según se irá viendo en lo sucesivo.

Dicha fórmula, como expresión de cualquier actividad exterior de la Trinidad, incluye siempre algún contacto de Dios con la criatura; pero como guión de la acción santificadora en concreto expresa una entrega sustancial de la Trinidad al hombre. Pues bien, en la concepción ciriliana aquella fórmula se nos presenta ante todo como con el sentido de que en la acción santificadora la Trinidad entre en contacto físico con el alma precisamente por el Espíritu Santo.

1. Si distinguimos cuatro series de pasajes en los que el Santo Doctor expresa su concepción, la primera define exactamente que, al hablarse de la infusión del Espíritu Santo, se indica la infusión de la tercera Persona, como tal o sea como procedente del Padre y del Hijo y como distinta de ellos, que se presenta como estableciendo inmediatamente por sí el contacto entre Dios y el alma.

Dice San Cirilo que, mandando el Salvador bautizar en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, escogió así, no nombres comunes que expresan a la Trinidad como en un todo global, sino los nombres que significan la identidad personal. Pues mientras el Padre se muestra como primer principio y el Hijo como engendrado,

"Dirás Espíritu Santo, prosigue San Cirilo, al que procede físicamente de Dios Padre por el Hijo, manifestándonos su propia existencia a manera del aliento que sale de la boca" [81].

Por tanto, el nombre de Espíritu significa lo propio de la tercera Persona en contraposición a las demás, ya que nos designa su propia procesión del Padre por el Hijo, concebida a modo del aliento que sale de la boca. Pues bien, San Cirilo, para expresar que Cristo quiso restaurar nuestra naturaleza devolviéndole el Espíritu Santo, dice:

"El Unigénito... emprendió la reformación (de la naturaleza humana) según su primitivo bien, infundiendo como de la fuente de su propia plenitud y diciendo "recibid el Espíritu Santo", designando muy bien con el soplo corporal y manifiesto la naturaleza del Espíritu" (τῷ διὰ σαρκὸς καὶ ἐμφανεστέρῳ φυσήματι τὴν τοῦ Πνεύματος φύσιν εὖ μάλα σκιαγραφῶν) [82].

Luego cuando Cristo dice que da el Espíritu Santo, dice que da precisamente la tercera Persona, pues que aun con el mismo gesto del soplo con que lo infunde designa lo propio de El como tal Persona y muestra así claramente que esa Persona que nos infunde es distinta del que la infunde. Con lo cual se indica definitivamente que nos es dado el último miembro expresado en la fórmula trinitaria, de modo que la cadena trinitaria entra en contacto con el alma por su último anillo, que es la tercera Persona como tal, como distinta del Padre y del Hijo. El Padre por el Hijo nos inspira el Espíritu Santo. Luego el ser infundido en el alma es una atribución que San Cirilo le aplica de un modo *propio y personal* al Espíritu Santo.

Esta idea aparece aun más clara, si se advierte un matiz que especialmente nos interesa subrayar ahora, a saber, que en la mente de San Cirilo está tan íntimamente unida la infusión del Espíritu Santo con su procedencia del Hijo, que de la infusión se deduce esta procedencia. El Espíritu Santo

---

81 *De Trin.*, 2: MG 75, 721-24. En otro lugar dice San Cirilo que Cristo, queriendo renovar al hombre con el mismo espíritu (ἐμφύσημα) que le fué dado al principio, sopló (ἐνεφύσητο) en sus Apóstoles... Este espíritu procede de la divina esencia, es de ella. "Como también al aliento que sale de la boca del hombre" (τὸ ἐξ στόματος ἐκτρέχον ἐμφύσημα) (*Thes.*, 34: MG 75, 585 a)

82 *De Trin.*, 4: MG 75, 908 d.

nos es infundido por el Hijo, luego procede de El. Así, según el Santo Doctor, el Salvador infunde a los Apóstoles el Espíritu con un soplo manifiesto,

"Para que nosotros creamos firmemente que el Espíritu no es ajeno al Hijo, sino que le es consustancial y procedente por Él del Padre" (δι' αὐτοῦ προϊὸν τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς) [83].

Luego en el sentir de San Cirilo, si Cristo habla de dar el Espíritu Santo, habla de la tercera Persona como tal o en cuanto procede y por tanto distinta de El.

Aun resalta más esta idea en otro pasaje. El Hijo, dice San Cirilo comentando la promesa del Espíritu Santo hecha por Cristo, tiene el Espíritu:

"Como cada uno de nosotros tiene en sí el propio espíritu, y del interior sale hacia afuera. Por eso sopló corporalmente Cristo, mostrando que como de la boca humana sale corporalmente el espíritu, así de la esencia divina sale divinamente su Espíritu... Pero el Paráclito... no nos lo da separadamente el Padre o el Hijo, sino más bien es dado del Padre por el Hijo" [84].

Aquí se habla del Espíritu, que procede del Hijo, y por tanto en cuanto distinto de El, ya que se dice que nos lo da como trasvasándonos su propio Espíritu. Y en esta interpretación, que creemos obvia, de las expresiones cirilianas, aparece la fórmula trinitaria, incluída al menos implícitamente también en los últimos pasajes copiados, como expresión del contacto de Dios con el alma, establecido por la infusión de la tercera Persona como tal o en cuanto distinta de las otras dos. Y así de nuevo se confirma la idea de que, según San Cirilo, la infusión del Espíritu Santo significa una atribución *propia* de la tercera Persona.

2. Pasemos ya a la segunda serie de pasajes de uso de la fórmula trinitaria. En ella aparece la venida del Espíritu al alma como una prolongación de las procesiones divinas; como si el Espíritu, procediendo del Padre por el Hijo, se derivara por el impulso de esa misma procesión hasta nosotros. En dicha fórmula, tal como se usa en esos pasajes, podemos distinguir como dos pasos del Espíritu: primero del Padre al Hijo y segundo del Hijo a la criatura. Señalemos diversas

---

83 *In Ioh.*, 20, 22: MG 74, 709 d.; PUSEY, III, p. 131.
84 Ibíd., 14, 16 s.: MG 74, 258 c.

formas en que aparece la fórmula, según que entren o no en ella verbos que indican procedencia.

Así hay tales verbos en los dos miembros de la fórmula en estas formas: τὸ ἐκ Πατρὸς δι' Υἱοῦ προχεόμενον Πνεῦμα (a nosotros) [85]; ἐστὶν ἐκ Πατρὸς φυσικῶς προχεόμενον δι' Υἱοῦ τῇ κτίσει [86]; διῆκον εἰς ἡμᾶς παρὰ Πατρὸς.... δι' Υἱοῦ [87].

El Espíritu es participación (μετάληψις) de la divina esencia διαβαίνουσα παρὰ Πατρὸς δι' Υἱοῦ εἰς τοὺς ἐπιτηδείους [88]

En otra forma hay verbo de procedencia sólo en el segundo miembro, aunque ya se ve que este caso es equivalente a los precedentes: δι' αὐτοῦ (Υἱοῦ) προχεόμενον τοῖς ἀξίοις [89].

En otras formas el sentido de procedencia, aunque no expresado claramente por el verbo, va incluído en el segundo miembro, como se deduce de la misma contextura de la fórmula y de que en el primer miembro se alude explícitamente a la procesión del Espíritu Santo de la primera Persona, mientras se supone además que el Espíritu procede del Padre por el Hijo: προΐησι....ὁ Πατήρ, χορηγεῖ δὲ....ὁ Υἱός [90]; πρόεισιν ἐκ Πατρὸς, ἀλλ' ἔρχεται δι' Υἱοῦ [91].

Otras formas, sin contener verbos de procesión, suponen obviamente tal sentido por paridad con las formas ya indicadas y por la misma construcción de la fórmula. Sólo que en ellas, como en las dos anteriores, la atención deja el sentido de procesión para fijarse más en el matiz de infusión o donación, acentuando así, no la procesión, sino la prolongación

---

85 *Hom. pasc.*, 18: MG 77, 817 b. Que el verbo προχεῖσθαι significa procedencia, consta respecto del Padre: "El Padre no es hecho... ¿Cómo pues ha de ser hecho τὸ ἐξ αὐτοῦ προχεόμενον Πνεῦμα (Thes 34: MG 75, 617 b.); y respecto del Hijo: El Espíritu es propio del Hijo "καὶ παρ' αὐτοῦ κατὰ φύσιν προχεόμενον Πνεῦμα". *In Ioh.*, 1, 32 s.: MG 73, 212 b.; PUSEY, I, p. 182.)

86 *Ad dominas de fide*, I: MG 76, 1204 d.; SCHAWARTZ, I, I, 5, p. 63.

87 *In Ioh.*, 20, 22 s.: MG 74, 712 b.; PUSEY, III, p. 132. Que διήκειν significa procedencia, consta: "En el hijo esencialmente διῆκον παρὰ Πατρὸς τὸ Πνεῦμα (*Thes.* 33: MG 75, 577 aη)

88 *Thes.* 33: MG 75, 572 c. Que διαβαίνειν significa procedencia consta: "Todo lo que es propio del Padre διαβαίνει al Hijo, que de El procede..." (Ibid., 568 cη) De Regnon señala los verbos προϊέναι y προχεῖσθαι como frecuentes en los Padres para designar la procesión del Espíritu Santo del Hijo (O. c., sér. 3, étud. 21, c. 8, p. 105).

89 *De Trin.*, 3: MG 75, 840 b.

90 *De Trin.*, 7: MG 75, 1080 d.

91 *In Ioh.*, 14, 20: MG 74, 282 a.; PUSEY, II, p. 487.

del fruto a un término externo: χορηγεῖται τοῖς ἁγίοις παρὰ Πατρος δι' Υἱοῦ [92]; τὸ πεμπόμενον τοῖς ἁγίοις παρὰ Πατρὸς δι' Υἱοῦ [93].

Por tanto, en toda esta serie de pasajes que contienen la fórmula trinitaria, ésta, si bien en diversas formas, expresa claramente la derivación a nosotros de la tercera Persona, como distinta de las demás, es decir, de la que procede del Padre por el Hijo. Y así de los tres miembros de la escala trinitaria, el tercero como tal, o sea precisamente el Espíritu Santo, es el que se muestra en inmediato contacto con el alma, realizando la conjunción de Dios con el hombre.

3. Hemos visto hasta aquí, estudiando el uso de la fórmula trinitaria en dos series de pasajes, que es función propia y personal del Espíritu Santo establecer como inmediatamente el contacto de la Trinidad con el alma. Pues bien, la tercera, indicando que por ese contacto mencionado somos hechos templos de Dios, nos mostrará que exactamente por la participación del Espíritu Santo recibimos tal privilegio.

"Si alguien niega que el Espíritu es de la sustancia de Dios, ¿cómo se puede decir participante de Dios la criatura por haber recibido el Espíritu? ¿Cómo nos llamaremos y seremos templos de Dios, recibiendo un espíritu creado o ajeno y no más bien el que procede de Dios? ¿Cómo son participantes de la divina naturaleza las criaturas, por tener el Espíritu, si Él está entre las criaturas...?" [94].

En estas palabras se afirma, no sólo que por el Espíritu somos hechos templos de Dios, sino que, si de hecho el Espíritu es criatura, no somos templos de Dios. Y si como parece sonar este expresión, de tal modo el Espíritu nos hace participantes de Dios, que si El fuera criatura, ya no podríamos decir que tenemos dicha participación, es indiscutible que el Espíritu como tal, con atribución propia y personal, nos da aquella participación.

Si se objeta que la letra del pasaje no nos autoriza para sacar tal conclusión, podemos recurrir a otros cirilianos que nos parecen decisivos en el sentido indicado, como el siguiente:

"¿Es el Espíritu consustancial al Padre y al Hijo? Sí, puesto que no es posible a los santos obtener de otra manera la participación de Dios, sino por la recepción del Espíritu" [95].

92 *In Ioh.*, 14, 16 s.: MG 74, 257 d.; PUSEY, II, p. 468.
93 *Thes.*, 34: MG 75, 581 b.
94 *In Ioh.*, 14, 16 s.: MG 74, 260 a.; PUSEY, II, p. 469.
95 *De Trin.*, 7: MG 75, 1085 c.

No se dice aquí simplemente que el Espíritu es consustancial al Padre y al Hijo, ya que nos hace participantes de Dios, lo que se podría entender en el sentido complexivo de que *también* el Espíritu, a una con el Padre y el Hijo, nos da aquella participación; sino que se dice rotundamente que no hay otro camino de obtener dicha participación, sino la recepción del Espíritu Santo. Lo cual implica claramente el sentido exclusivo que nos parecía descubrir ya en el pasaje anterior, de que, si el Espíritu fuera criatura, no seríamos participantes de Dios.

Cierto que si el Santo Doctor no entendiera tales afirmaciones en sentido exclusivo de que *propia* y *personalmente* por el Espíritu Santo somos hechos participantes de Dios, se le podría objetar que podemos obtener esa participación por la recepción del Padre y del Hijo, aunque el Espíritu Santo sea criatura [96].

Y aún se destaca más como personal y propia la inhabitación, cuando ella se desdobla en sus consecuencias lógicas. Si el Espíritu Santo nos hace participantes de la Divinidad, es claro que, ya que ésta reside por igual también en las otras Personas, vendrán a nosotros con El también el Padre y el Hijo; pero con la circunstancia de que vengan por el Espíritu y en tal orden, que al Espíritu siga el Hijo y al Hijo siga el Padre.

En efecto, dice el Santo a propósito de las palabras "yo y el Padre vendremos a él y haremos en él nuestra mansión" (Io 14, 23):

"Consta que (el Padre y el Hijo) habitan en nosotros por el Espíritu. Pues si el Espíritu llena la presencia del Padre lo mis-

96 Como confirmación, léase este pasaje, en que San Cirilo quiere probar que el Espíritu de Dios nos hace realmente templos de Dios y dioses: "Nos llamamos y somos templos de Dios y por lo mismo dioses; ¿por qué ello? Pregunta a los adversarios si somos partícipes de una gracia desnuda e insubsistente. Pero no es así. Porque nos llamamos templos del Espíritu que existe hipostáticamente; por El (δι' αὐτὸ) somos llamados dioses, en cuanto que unidos a El somos hechos partícipes de la divina... naturaleza. Pero si es verdaderamente ajeno y separado esencialmente de la naturaleza divina, el Espíritu que nos diviniza por sí (τὸ θεοποιοῦν ἡμᾶς πνεῦμα δι' ἑαυτοῦ) hemos perdido la esperanza, ya que brillamos con glorias que no se fundan en nada (αὐχήμασι τοῖς εἰς τὸ μηδὲν οὐκ οἶδ' ὅπως ἠγλαϊσμένοι) Porque, ¿cómo somos ya dioses y templos... por el espíritu que habita en nosotros?..." (*De Trin.*, 7: MG 75, 1089 c.) El único fundamento que aquí se señala de que somos dioses y templos es la inhabitación del Espíritu Santo. Además, si El es criatura, nuestra gloria es humo. Hay, pues, aquí atribución personal y propia.

mo que la del Hijo, ¿cómo no ha de ser clarísimo que no está separado de la esencia, sino que es emitido por ella físicamente, y tiene toda la operación del Padre y del Hijo" [97].

Y comentado en otro lugar el mismo verso, dice: "Habitando (κατοικήσαντος) en nosotros nuestro Salvador Cristo por el Espíritu Santo, estará presente ciertamente el que le ha engendrado" [98].

Por tanto, si viene el Espíritu Santo, vienen sin más el Padre y el Hijo y precisamente por el Espíritu. Pero de suerte que por El viene el Hijo y con el Hijo viene también el Padre. He aquí, pues, el orden: Espíritu, Hijo, Padre.

Y de hecho, que el Padre siga al Hijo al modo dicho, parece indicarlo, no sólo el mismo tono del pasaje obviamente entendido, sino su misma construcción gramatical, ya que la inhabitación del Hijo se expresa por un participio de aoristo (κατοικήσαντος), que habría que traducir por "habiendo habitado", para indicar la anterioridad de la acción respecto del verbo principal. Se diría: "habiendo habitado (o comenzado a habitar) el Hijo en nosotros, habitará el Padre". Se ve, pues, la línea indicada [99].

Ahora bien, a nada parece conducir la insistencia de San Cirilo en acentuar esa como gradación en la inhabitación de las Personas, atribuyendo al Espíritu Santo esa función como de abrir a la Trinidad la puerta del alma, si no pensara en señalar así el hecho objetivo de una intervención peculiar de la tercera Persona en la inhabitación.

A la verdad sólo en tal supuesto tienen sentido adecuado palabras como éstas, dirigidas a probar la divinidad del Espíritu Santo: "Si el Espíritu es creado... ¿cómo es participante de Dios el que ha recibido al Espíritu? Porque si es posible participar la naturaleza divina... por una sustancia creada, ¿qué impedirá a Dios Padre el que, dejado a un lado el Espíritu, habite en nosotros por otra cualquiera criatura y por ella nos santifique? Pero esto es imposible; porque nadie podrá ser participante de Dios según su naturaleza por otra cosa que por el Espíritu" [100].

97 *Thes.*, 34: MG 75, 581.

98 *In Ioh.*, 14, 23: MG 74, 289 d.; PUSEY, II, p. 497.

99 Véase este otro pasaje: "Como por ser Hijo exactísima imagen del Padre, el que le ha recibido tiene en sí también al Padre, así análogamente el que ha recibido la imagen del Hijo, a saber, el Espíritu, tiene ciertamente por El al Hijo y al Padre que está en el Hijo" (*Thes.*, 135, 572 a).

100 *In Ioh.*, 14, 27: MG 74, 292; PUSEY, II, p. 498.

Estas expresiones suponen que el Padre habita en nosotros en cuanto que el Espíritu Santo es Dios, y así el Espíritu es como un enviado que nos trae la naturaleza del Padre, de modo que, si no fuera Dios, no podríamos decir que el Padre habita en nosotros.

Creemos, pues, que podemos concluir ya, que es función *propia y personal* del Espíritu Santo el hacernos participantes de Dios y más en concreto el ser como el introductor del Padre y del Hijo en el alma.

Pero evitemos toda confusión. No dice el Santo Doctor que sólo el Espíritu Santo habita en nosotros; ni que venga temporalmente *antes* que las otras Personas; ni que El solo sea el que propiamente se une con el alma, como si las demás Personas no vinieran con El sino como por una suerte de concomitancia. Pero sí deducimos de su doctrina que en la actuación real de la fórmula trinitaria, El aparece como estableciendo el contacto de Dios con nosotros, y que El es quien *personalmente* nos trae a Dios y funda la venida del Padre y del Hijo. Así es, pues, El, por función *propia* y *personal,* como lazo de unión de la Trinidad con el alma, como el vehículo que nos trae al Padre y al Hijo.

Y cierto que sólo en el carácter *personal* de esta función del Espíritu podría entenderse el exclusivismo con que San Cirilo establece:

Que "nuestra vuelta al Padre no se entiende hecha de otra manera (οὐχ ἑτέρως ἂν νοοῖτο τετελεσμένη) por Cristo Salvador sino por la participación y santificación en el Espíritu. Porque el que nos junta y como que une a Dios (τὸ... συνεῖρον ἡμᾶς καὶ οἱονεὶ συνενοῦν τῷ Θεῷ) es el Espíritu, al cual habiendo recibido aparecemos hechos participantes de la divina naturaleza y le recibimos por el Hijo y en el Hijo al Padre" [101]. Que "el modo de unión con Dios no tiene otro camino, aunque se trate de Cristo, en cuanto se mostró y se llamó hombre, sino por la unión con el Espíritu" [102].

Por otra parte, la doctrina cristológica ciriliana, lejos de obstar a que se suponga en el Espíritu esa función propia y personal de unirnos con Dios y de ser como el enviado del Padre y del Hijo al alma, resplandece con mayor armonía.

Es verdad que "nadie va al Padre, sino por Él (el Hijo)" [103]. Pero el Hijo nos lleva al Padre, en cuanto que "por Él hemos te-

101 *In Ioh.*, 17, 18 s.: MG 74, 544d-545a.; PUSEY, II, p. 722.
102 *In Ioh.*, 17, 22 s.: MG 74, 564 b.; PUSEY, III, p. 2.
103 *In Ioh.*, 14, 14: MG 74, 252 a.; PUSEY, II, p. 462.

nido acceso al Padre en un Espíritu" [104]. De hecho el Hijo "está en nosotros también, pues somos participantes de Él, y lo tenemos en nosotros por el Espíritu. Por eso... somos llamados hijos, teniendo así en nosotros también al Padre por el Hijo" [105]. Y de esta manera "por el Espíritu son llevadas todas las cosas por el Hijo al Padre, de quien procede" [106].

Así el Padre queda como término final al que tendemos: el Hijo viene como encargado de unirnos con el Padre, juntando en sí las dos naturalezas, divina y humana; pero el Hijo opera nuestra unión a sí mismo por el Espíritu y de este modo nos une consigo al Padre. Y según esto, si se pregunta por el orden de inhabitación de las Personas en nosotros, podríamos decir que en el orden de fin último la primera inhabitación es la del Padre; en el orden de fin próximo, por el cual vamos al Padre, es la inhabitación del Hijo; en el orden genético, la primera inhabitación es la del Espíritu Santo, que trae consigo a las otras Personas.

### *El Espíritu Santo nos santifica*

De todo lo expuesto hasta aquí hemos concluído, que es función *propia* y *personal* del Espíritu Santo poner a la Trinidad en contacto con el alma y realizar así en su inhabitación la de las otras Personas. Tal inhabitación en su primera fase puede considerarse como un fenómeno pasivo, que es la recepción de la Trinidad y el disfrute de su inhabitación. Pero ulteriormente es un fenómeno activo, en cuanto que por ella somos santificados, conformados al Hijo, deificados, hechos hijos de Dios. Y ahora nos interesa examinar la posición del Espíritu Santo en esa actividad de la inhabitación.

De hecho, según San Cirilo, por la santificación somos conformados al Hijo y así somos hechos hijos de Dios, y además deificación y filiación adoptiva coinciden [107]. Por tanto,

104 *In Ioh.*, 16, 23 s.: MG 74, 460 d.; PUSEY, II, p. 645.
105 *In Ioh.*, 14, 20: MG 74, 280 b.; PUSEY, II, p. 486.
106 *In Ioh.*, 17, 18 s.: MG 74, 541 d.; PUSEY, II, p. 720.
107 San Cirilo, a menudo pone los dos términos unidos como pensando en una mismo dignidad: El Hijo no tiene "como merced la filiación y el nombre de deidad como lo tenemos nosotros... Nosotros somos llamados dioses e hijos..." (*Thes.*, 13: MG 75, 213 b). O bien supone el Santo que, si los hombres fuéramos hijos por naturaleza, también seríamos dioses: "Si todos hijos por naturaleza, luego también dioses" (*De Trin.*, 5: MG 75, 977 a). De ahí que, según él, la filiación y la dei-

santificación, conformación, deificación y adopción no expresan sino una misma realidad objetiva; pero se pueden considerar por separado como distintos aspectos de dicha realidad, y es lo que ahora nos proponemos hacer.

Ante todo, adelantemos una observación general. Si el Espíritu Santo tiene por función propia y personal unir a Dios con el alma, parece claro sin más, que también será función suya personal y propia trasmitir a la criatura la actividad que Dios en su comunicación ejerce sobre ella. Veamos si este prenotando se ve confirmado por el examen detallado de las fórmulas cirilianas. Y comencemos por la santificación, ya que este concepto va tan ligado al mismo nombre del Espíritu Santo.

1. En primer lugar, el fin de dársenos el Espíritu Santo no es sino la santificación. "Envía a sus santos discípulos el Espíritu para santificarlos" (πρὸς ἁγιασμόν) [108]. Cristo concedió a la criatura la participación del Espíritu para la santificación [109]. Y en hacerla santa se cifra, según San Cirilo, su actividad:

"Cuando el Espíritu se comunica a la naturaleza de las criaturas, le presta alguna ayuda sin duda. Y ¿cómo es ello? La hace santa" (ἁγίαν αὐτὴν ἀποτελεῖ) [110].

Cómo ya sabemos que la infusión del Espíritu Santo se entiende en sentido propio y personal de la tercera Persona, si ahora se nos dice que se nos da para santificarnos, obvio es pensar que la santificación es función de algún modo personal del Espíritu Santo.

2. Y esta idea se impone con más fuerza en pasajes en que se muestra el Espíritu en su derivación del Padre por el Hijo hasta nosotros, con misión santificadora.

"Como el brazo unido al cuerpo... suele ungir valiéndose del dedo, así... (el Verbo, brazo del Padre) lo santifica todo ungiéndolo por el Espíritu como dedo" (δι' οὗ τὰ πάντα χρίων ἁγιάζει) [111].

ficación resulten automáticamente de la misma recepción del Espíritu Santo: Hechos participantes del Espíritu Santo, "nos decimos nacidos de Dios, y por lo mismo somos llamados dioses" (*In Ioh.*, 1, 13: MG 73, 157; PUSEY, I, p. 136).

108 *In Ioh.*, 15, 26: MG 74, 417 d.; PUSEY, II, p. 307.

109 *In Ioh.*, 17, 19: MG 74, 548 b.; PUSEY, II, p. 724.

110 *De Trin.*, 6: MG 75, 1013 c.

111 *Thes.*, 34: MG 75, 576 d. Tal parece ser el sentido, aunque la contsrucción gramatical resulta oscura.

El Espíritu tiene todo lo divino "como teniendo en sí la misma fuente y procediendo del Padre por el Hijo y santificando la criatura" (ἁγιάζον τὴν κτίσιν) [112].

Si, pues, según esto, en la misma fórmula trinitaria, que vimos integrada por verbos de procedencia o donación para expresar la venida personal del Espíritu Santo a nosotros, se emplea ahora el verbo "santificar", parece con ello suponerse que las expresiones "venir el Espíritu" y "ser santificados por el Espíritu" son de sentido equivalente y por tanto indican ambas por igual funciones propias de la tercera Persona. Y recuérdese en esta misma línea un pasaje poco ha citado, según el cual si el Espíritu fuera criatura, nada impediría al Padre venir a nosotros y santificarnos por cualquiera otra criatura, tomándose así en tales expresiones como cosas iguales el venir el Padre por el Espíritu y el ser santificados por el Espíritu.

3. Notemos además como confirmación ulterior de que la santificación es función personal del Espíritu, que, según San Cirilo, aun a Cristo en cuanto hombre viene el Espíritu como santificador:

"Como la carne por sí sola no es santa, fué santificada por eso en Cristo, habitando en ella el Verbo por el Espíritu Santo, santificando el propio templo... Por eso descendió el Espíritu Santo desde el cielo sobre Él... para que conociéramos que como a las primicias de la naturaleza renovada bajó primero a Cristo, en cuanto que apareció como hombre capaz de ser santificado (καθὸ πέφηνεν ἄνθρωπος ὁ τοῦ ἁγιάζεσθαι δεκτικός)... Pensamos que la carne (del Salvador) fué santificada por el Espíritu [113].

Al decir aquí que el Verbo ha santificado su carne por el Espíritu y que Cristo fué santificado en cuanto que recibió el Espíritu, se significa sin duda que esa santificación la recibe de algún modo de la tercera Persona como tal, o sea como distinta del Verbo. Y por tanto, se supone que en Cristo la función santificadora es propia y personal del Espíritu.

4. Por fin, esta idea de que la santificación es función propia de la tercera Persona recibe su aclaración manifiesta cuando se nos define al Espíritu como "el que es por natura-

112 *De Trin.*, 6: MG 75, 1013 b.
113 *In Ioh.*, 17, 18 s.: MG 74, 549 b.

leza para santificar". Y eso en un pasaje en que por fuerza se le toma como Persona contradistinta del Hijo y en que, por tanto, como a tal se le hace objeto de aquella definición. Si en la hipótesis arriana discurre el Santo, el Verbo mismo hecho hombre recibió el Espíritu, no se podría con verdad decir que se anonadó y se humilló,

"A no ser que... estuviera en peor condición, después de recibir el Espíritu, y que el que está hecho por naturaleza para santificar (τὸ ἁγιάζειν πεφυκός), perjudique a aquellos en quienes entra" 114.

Tomando ahora en conjunto lo expuesto hasta aquí, de que el Espíritu Santo nos es dado para santificarnos; que nos viene del Padre por el Hijo como santificador; que Cristo mismo lo recibe para santificar su carne; que es "el santificador por naturaleza", nos parecerá imposible no pensar que en el sentir de San Cirilo la santificación es función propia y personal de la tercera Persona.

5. Y en esta interpretación de su pensamiento no nos sorprende que el Santo, para probar la divinidad del Espíritu Santo, recurra con preferencia a su virtud santificadora y ello con insistencia machacona y en términos bien enfáticos, que no aplica, respecto de la santificación, a las otras Personas. Veamos algunos pasajes.

Entre los Macedonianos, fuera de los que enseñaban que el nombre de Espíritu Santo significa la gracia creada e impersonal, había otros que, si concedían personalidad al Espíritu, le nagaban la divinidad y lo presentaban a lo más como un espíritu perfeccionador, del que Dios se sirve para santificar a los hombres. De estos últimos propone San Cirilo esta objeción:

"Que el Espíritu sea santificante (ἁγιαστικὸν εἶναι) también nosotros lo confesamos; pero no el que lo sea por sí mismo, por naturaleza (οὐχ αὐτὸ καθ'ἑαυτὸ φύσει), sino que como un vaso de hierro..., cuando recibe el calor del fuego obra como el fuego, así Él, lleno de santidad por Dios, hace participante de la santidad a la criatura."

Esta objeción niega, no que el Espíritu sea santificador, sino que lo sea por naturaleza y por tanto que sea Dios. Las varias respuestas de San Cirilo a esa objeción tratarán de pro-

114 *De Trin.*, 6: MG 75, 1005 d.

bar directamente que el Espíritu es santo por naturaleza y por tanto que es Dios; pero indirectamente nos revelarán quizá, cómo concibe el Santo la actuación y santificación del Espíritu.

Notemos ante todo que la santificación es, según los adversarios, función propia y personal del Espíritu, por lo menos en razón de instrumento, y que, sin embargo, San Cirilo en sus respuestas no sólo no les corrige, sino que baraja sin cesar en sí o en sus equivalencias la idea de que el Espíritu es santificador, sin cuidarse de intercalar el más mínimo atenuante a la concepción de los adversarios, o de puntualizarla. Lo cual es indicio de que no es precisamente la idea de sus contrarios de que la santificación es función propia de la tercera Persona la que le hiere. Pero veamos ya las respuestas del Santo a la objeción.

*Primera respuesta.*—Lo que recibe en sí la santidad como un recipiente, antes de recibirla existía ya en su propia naturaleza; el hombre era hombre, el ángel era ángel:

"Que nos digan, según eso, los que se atreven a decir que el Espíritu es santo por participación de Dios y Padre y no por naturaleza: ¿Qué es, pues, por sí... el Espíritu? Sabemos por las divinas Escrituras que no es otra cosa que santo. Por tanto, no es santo por participación ni por composición, sino esencia y naturaleza santificante" (οὐσία καὶ φύσις ἁγιαστική) [115].

La frase "esencia y naturaleza santificante" de este pasaje podría entenderse quizá como definición que le compete al Espíritu Santo como a Dios, lo mismo que al Padre y al Hijo, y no simplemente como a tercera Persona y que, por tanto, aquí se usa sólo para distinguirle de la criatura. Pero si se tiene en cuenta que San Cirilo se propone aquí definir precisamente al Espíritu Santo: que esa definición tiene su equivalente en la expresión ya citada "el que es por naturaleza para santificar", aplicada, al parecer, por el Santo a la tercera Persona como tal, según hemos visto; y que los adversarios entendían el apelativo "santificante" como propio y personal del Espíritu Santo, sin que San Cirilo les corrija en esto, parece que la frase se puede explicar, conforme a la idea señalada de los adversarios, así: "El Espíritu Santo, que es santificador, como decía, no lo es por mera participación, sino por naturaleza; es naturaleza santificante, que tiene

[115] *Thes.*, 34: MG 75, 593.

en sí y por sí la santificación que trasmite al alma. Así, la expresión se entiende mejor del Espíritu Santo como tercera Persoona, y no sólo como Dios, y en ese caso el ser santificante se tomaría como algo propio y personal del Espíritu [116].

*Segunda respuesta.*—Los nombres de las cosas, dice el Santo, significan la esencia de ellas o su oficio. Si pues el Espíritu es santo por participación, su nombre indicará un puro ministerio, no su esencia. Por tanto, tendrá por naturaleza otra operación distinta de la santificante. Será imperfecto, pues necesita ser perfeccionado recibiendo la santidad. Ahora bien, lo que es imperfecto ¿cómo puede perfeccionar a los que lo participan?...

"Pero ¿qué necesidad tenemos de seguir con estos discursos alambicados? Aquella misma virtud santificante que procede físicamente del Padre y da perfección a las cosas imperfectas decimos que es el Espíritu Santo" [117].

Obsérvese que se quiere interpretar el mismo nombre del Espíritu Santo, que sin duda significa lo propio y personal suyo; que, según el sentido de ese nombre y como Persona distinta del Padre se le llama "virtud santificante"; y que por tanto, si aquel nombre significa la esencia del Espíritu, la operación propia y personal del Espíritu será la de santificar. Luego el nombre de Espíritu Santo, que por hipótesis señala la esencia de la tercera Persona como tal, indica como propio del Espíritu Santo el ser santificador, o con otras palabras, virtud santificante, en contraposición al Padre y al Hijo.

*Tercera respuesta.*—La ley de Moisés, dice el Santo, era imperfecta; la gracia de Cristo verdadera y perfecta. Esta gracia no es sino la infusión del Espíritu en nuestros corazones.

"Por tanto, ¿cómo será verdadera esa gracia en nosotros, si la santificación nos ha sido suministrada por una criatura, como

116 La segunda respuesta que pone el Santo es la siguiente. Después de afirmar que el nombre de Espíritu Santo no significa un accidente, sino la esencia del Espíritu, continúa: "Por lo tanto, si es por naturaleza santo, no tiene de fuera el ser tal, sino más bien El mismo, siendo virtud ἐνέργεια natural y viva e inherente de la esencia divina, añade siempre a la criatura lo perfecto por la santificación y por la participación de sí mismo" (*Thes.*, 34: MG 75, 596 b). En este pasaje aparece el Espíritu como virtud divina que nos santifica. Y además eso lo hace por la comunicación de sí mismo.

117 *Thes.*, 34: MG 596 d.: Αὐτὴν γὰρ ἐκείνην τὴν ἐκ Πατρὸς φυσικῶς προϊοῦσαν δύναμιν ἁγιαστικὴν....φάμεν εἶναι τὸ Πνεῦμα Ἅγιον.

la ley lo fué por los ángeles? Porque si el Espíritu Santo no obra Él mismo y por sí mismo ( αὐτουργεῖ ) en nosotros, ni es por naturaleza lo que oímos, sino que ha sido santificado (lleno de santificación) por participación recibida de la divina esencia y nos envía a nosotros la gracia que a Él le ha sido dada, es manifiesto que la gracia del Espíritu Santo nos ha sido suministrada por una criatura. Pero esto no es verdad. Pues por Moisés o por los ángeles, la ley; pero la gracia y la verdad, por nuestro Salvador J. C. Por tanto, el Espíritu obra en nosotros por sí mismo (αὐτουργεῖ ), santificando verdaderamente y uniéndonos a sí mismo" (ἁγιάζον καὶ ἑνοῦν ἡμᾶς ἑαυτῷ διὰ τῆς πρὸς αὐτὸ συναφείας) [118].

La afirmación sustancial de todo el pasaje, de que, si el Espíritu Santo por quien somos santificados es critura, nuestra santificación no es verdadera, lleva implícito este dilema: la santificación o es por el Espíritu como santificador, o no es verdadera. Luego supone también implícitamente, que la santificación es función propia y personal del Espíritu Santo, ya que de lo contrario aún cabría decir que dicha santificación es verdadera, aunque el Espíritu fuera criatura, por ser infundida por el Padre y el Hijo.

Por tanto, también el término αὐτουργόν, αὐτουργεῖ, con que se expresa que el Espíritu *obra en nosotros por sí mismo* la santificación, y que tomado en sí sólo podría indicar simplemente que ese Espíritu nos santifica por sí mismo, en contraposición a la criatura, o sea por Dios, tomado en el contexto no se entiende bien sin el sentido de atribución propia y personal de la santificación al Espíritu Santo.

Luego nuestra santificación, que no sería verdadera si el Espíritu fuera criatura, nos es infundida propia y personalmente por la tercera Persona.

*Cuarta respuesta.* "Como sería estupidez y necedad que el hombre fuera con verdad llamado hombre y se entendiera otra cosa distinta de él, así sería una solemne insensatez llamar Espíritu Santo al Espíritu y a la vez retirarle el que sea santo por naturaleza, rebajándolo a otra naturaleza. Pues su nombre no significa una suerte de adorno y dignidad..., sino que será más bien indicador ( δεικτικόν ) de una cualidad sustancial, como el nombre de Padre para el Padre y el de Hijo para el Hijo. Y si es argumento indefectible de suprema necedad llamar Padre a Dios, entendiendo que Él no es Padre, o Hijo al Hijo, diciendo que no lo

118 *Thes.*, 34: MG 75, 597 b.

es, ¿cómo librarémos de acusación de necedad a los que se atreven a despojar de santidad natural al por naturaleza y verdaderamente santo?" [119].

El nombre de Espíritu Santo es, según estas palabras, indicador de la cualidad sustancial del Espíritu, como el nombre de Padre indica la del Padre y el de Hijo indica la del Hijo. Con otras palabras, el nombre de Espíritu Santo es a la cualidad sustancial del Espíritu, como el nombre de Padre es a la del Padre y el de Hijo es a la del Hijo. Añadamos la menor: Es así que los dos últimos nombres designan lo que es propio y personal del Padre y del Hijo respectivamente, luego el de Espíritu Santo designará lo que es propio y personal del Espíritu, que es el ser santo por naturaleza.

Y este raciocinio se confirma con las palabras finales del pasaje, según las cuales, como sería necedad llamar Padre a Dios (Padre), entendiendo que no es Padre, o llamar Hijo al Hijo y decir que no lo es, así es insensatez despojar de su santidad natural al que por naturaleza es Espíritu Santo. Nótese que se dice ser santo el Espíritu, por cuanto es por naturaleza Espíritu Santo, como el Padre es por naturaleza Padre y el Hijo es por naturaleza Hijo. Luego al proponerse la santidad como nota natural del Espíritu Santo se quiere proponer una nota *propia* y *personal*.

El argumento que poco ha componíamos, parece impecable. Si los nombres de Padre y de Hijo indican lo propio del Padre y del Hijo respectivamente, el nombre de Espíritu Santo indicará lo propio de la tercera Persona, que es el ser santo por naturaleza. Sin embargo, tiene una objeción embarazosa en el mismo contexto ciriliano.

"Si Dios es santo por naturaleza, prosigue el Santo Doctor, santo será, como Él, el Espíritu que de Él procede y en Él está."

Estas palabras suponen acaso que en todo el pasaje precedente se toma como distintivo de la tercera Persona algo que es propio de la naturaleza divina, y por tanto común a las tres Personas. Y así nuestro raciocinio anterior carecería de valor probativo. ¿Qué decir a esto?

Al buscar una aclaración a estas palabras del Santo, hay

119 Esta respuesta, dada por el Santo Doctor a una objeción parecida, está tomada, no del *Thesaurus* como las precedentes, sino del *De Trinitate* (7: MG 75, 1121 b).

que descontar como inadmisible en un teólogo trinitario de la talla de San Cirilo la explicación de que la Santidad común a las tres Personas se señale como característica personal del Espíritu Santo, ya que en esa hipótesis podrían llamarse por igual Espíritu Santo el Padre y el Hijo.

Otra explicación sería, la de que en el raciocinio del Santo hubiera variación de términos: Paternidad y Filiación, propiedades personales, por un lado, y Santidad, atributo común de la Trinidad, aplicado al Espíritu Santo, por otro, en vez de señalar también para el Espíritu Santo una nota propia y personal. Tal variación no obstaría al intento del Santo Doctor de probar que el Espíritu es santo por naturaleza, y por tanto es Dios. Pero no podemos sin razón creer que haya esa variación de términos, porque un raciocinio así sería singular y pobre en algún sentido, y sobre todo porque las líneas del argumento aparecen bien precisas, para que lo tomemos como suena, entendiendo la santidad como propiedad de la tercera Persona, al igual que la Paternidad y la Filiación.

Así no parece quedar otra explicación sino decir que hay equívoco en la palabra "santo" (ἅγιος) aplicada al Espíritu Santo, en cuanto que se le da un sentido ulterior al que en sí misma obviamente presenta. De hecho el objetivo del pasaje es probar que el Espíritu es santificador por naturaleza, pues que da, no santidad recibida, como si fuera criatura, sino santidad que El tiene de sí mismo por ser Dios. Quiere, pues, el Santo propar que el Espíritu es por naturaleza *santo-santificador*. Y así nos ha explicado más arriba el nombre de Espíritu Santo como designativo de la virtud santificante de Dios y deduciendo así de aquel nombre, que el Espíritu es por naturaleza, no sólo santo, sino también que es santificador. Lo cual significa que en su mente la palabra "santo" (ἅγιος) aplicada al Espíritu tiene el doble sentido de santo y de santificador. Y tal sentido es bien claro en la frase arriba citada:

"Si el Espíritu es santo (ἅγιος) por naturaleza, no tiene el serlo de fuera, sino más bien, siendo virtud natural... de la divina esencia, perfecciona a la criatura por la santificación" [120].

Aquí la palabra "santo" indica por una parte que el Espíritu tiene la santidad por naturaleza, que es lo que directamente negaban los Macedonianos, y por otra tiene el sentido activo de santificador, como consta por la consecuencia

[120] *Thes.*, 34: MG 75, 596 c.

de que actúa como virtud santificante de Dios, que saca San Cirilo del mismo término.

Por tanto, el Santo Doctor señala como característica propia y personal del Espíritu Santo, no meramente el ser santo, lo cual también conviene al Padre y al Hijo, sino el ser santificador, o en otros términos, el ser como receptor de la santidad divina y su proyector al exterior.

Esta interpretación del pasaje que nos ocupa, la única aceptable, tiene la ventaja de estar en consonancia con todo lo que antes hemos oído al Santo Doctor sobre la relación del Espíritu con la santificación. Y tiene un punto directo de apoyo en este pasaje ciriliano:

"Propia es de la Divinidad la santidad, de la cual es manifestador el Espíritu. Porque es santo por naturaleza y santificador de toda criatura" [121].

Según estas palabras, la santidad es propia también del Padre y del Hijo; pero la Persona que la manifiesta es el Espíritu. Esta atribución se la hace al Espíritu en contraposición a las otras Personas; luego es propia y personal. Y así el ser santo por naturaleza conviene por igual a las tres Personas; pero el ser como manifestador, y por tanto como receptor de la santidad divina, y así el ser santificador de la criatura es propio y personal del Espíritu. Luego lo que San Cirilo considera como característica del Espíritu Santo es el ser virtud santificante o ser santificador.

6. Resumiendo, pues, lo dicho sobre la intervención del Espíritu Santo en la santificación, creemos haber llegado a la conclusión de que la santificación es función propia y personal del Espíritu, no como si El fuera la Persona santa por antonomasia, pues que toda la Trinidad es tal por naturaleza, ni como si El solo interviniera activamente en la santificación; sino en cuanto que por El, a quien compete propiamente establecer el contacto entre Dios y el alma, llega a nosotros del Padre por el Hijo la común acción divina santificadora, de modo que el Espíritu Santo es el que, por atribución propia y personal, trasmite a la criatura la santidad divina.

7. Hagamos, para terminar este punto, dos observaciones generales—ya que después de lo expuesto creemos innecesario

121 *De Trin.*, 6: MG 75, 1009 d.: Ἴδιον δὲ θεότητος ὁ ἁγιασμος, οὗ τὸ Πνεῦμα δεικτικόν. Ἅγιον γὰρ κατὰ φύσιν καὶ τῆς ὅλης κτίσεως ἁγιαστικόν.

insistir en ello—para prevenir las dificultades que se podrían oponer a nuestra interpretación de la doctrina ciriliana [112].

Según hemos advertido en diversos pasajes, San Cirilo, queriendo probar la divinidad de la tercera Persona, afirma que el Espíritu es santo y santificador por naturaleza, y no por participación como si fuera criatura. Pero como el ser santo y santificador por naturaleza les conviene también a las otras Personas, pues que las tres son santas y santifican, ya que no tienen sino una común esencia, sería erróneo deducir de tal afirmación sola, que la santificación es función propia y personal del Espíritu. Dígase lo mismo de las expresiones αὐτουργόν, αὐτουργεῖν, etc., que por sí solas no significan que la santificación sea especialmente de la tercera Persona. Pero también juzgamos equivocado suponer sin más, que lo único que tales pasajes enseñan es que el Espíritu es santo por naturaleza como Dios que es, y no por participación, sin que indiquen atribuciones propias de la tercera Persona. Nosotros hemos deducido nuestras conclusiones, no de tal o cual palabra ni de determinadas expresiones tomadas por sí solas, sino del contenido global del texto en su propio contexto.

Fuera de esto, es claro que, según las expresiones de San Cirilo, también el Padre y el Hijo nos santifican, pues que toda obra divina es de las tres Personas. Pero la actividad santificadora va regulada, según él, por la fórmula trinitaria "del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo", fórmula que, si nuestra interpretación es exacta, asigna en aquella acción santificadora a cada Persona, o por lo menos al Espíritu Santo, un modo propio y personal de intervención. El Padre santifica, pero por el Hijo en el Espíritu Santo. El Hijo santifica, pero en el Espíritu Santo.

### *El Espíritu Santo nos conforma al Hijo*

San Cirilo atribuye con insistencia al Espíritu Santo la función de conformarnos al Hijo. ¿Qué alcance tienen sus expresiones en este respecto? En nuestro análisis no perdamos de vista la función propia y personal del Espíritu como lazo de unión entre Dios y el alma.

1. A propósito de la petición de Cristo de que seamos conservados en la verdad (Io 17, 19), recuerda cómo el hombre fué santificado por el Espíritu, y que no hubiera sido hecho

[112] GALTIER, o. c., p. 59-68; MANOIR DE JUAYE, c. c., p. 237-42.

según la suprema imagen, si no hubiera obtenido la formación por el Espíritu, que es como rostro bellísimo, y continúa:

"Puesto que su Espíritu es imagen perfecta de la esencia del Hijo... a aquellos en que está los hace conformes a la imagen del Padre, esto es, al Hijo, y así por el Espíritu es todo devuelto por el Hijo al Padre, de quien procede. Pide, pues, Cristo que la naturaleza humana sea rehecha según la antigua imagen por la participación del Espíritu" [123].

Ante todo, si según este pasaje somos hechos a imagen de Dios por la participación del Espíritu, como esta participación indica propia y personalmente, según lo arriba expuesto, a la tercera Persona, el hacernos imagen de Dios será función también propia y personal del Espíritu.

Pero, fuera de esto, se dice que no podemos ser hechos tal imagen sin la participación del Espíritu, que en tal función se nos describe como distinto del Padre y del Hijo.

Además, si siendo el Hijo propia y personalmente imagen del Padre, se dice paralelamente que el Espíritu es imagen del Hijo, esta denominación se aplica sin duda en sentido también propio a la tercera Persona. Pues bien, la razón enfáticamente subrayada por San Cirilo de que el Espíritu nos hace imagen de Dios es precisamente la de que El lo es del Hijo, ya que imprimiéndonos su imagen es como nos hace imagen del Hijo.

2. De hecho, viniendo el Espíritu a nosotros con ese fin de hacernos imagen del Hijo, aparece desempeñando tal función como suya por antonomasia.

Es "el que nos marca con la imagen divina y el que nos imprime la imagen supraterrena" τὸ... ἐγχάραττον... καὶ ἐμποιοῦν) [124]. Es "el que forma τό... διαμορφοῦν el animal a semejanza de Dios" [125].

Estas atribuciones tan firmes y de forma tan antonomástica no podrían entenderse razonablemente sino en sentido de atribución propia y personal.

125 *De Trin.*, 7: MG 75, 1113 b. Véase también este pasaje en que 20, 22 s.: MG 74, 716 a.; PUSEY, III, p. 135.

124 *De Trin.*, 7: MG 75, 1089 b.

125 *De Trinit.*, 7: MG 75, 1113 b. Véase también este pasaje en que dice San Cirilo que, queriendo Dios restaurar al hombre al estado primitivo, "de nuevo le infundió el divino y santo Espíritu, que se había ido, que nos reformara según la imagen supraterrena..., componiéndonos a su propia semejanza" (διὰ τοῦ πρὸς ἰδίαν ἡμᾶς μεταῤῥυθμίζειν ἐμφέρειαν) (*De Trin.*, 7: MG 1113 a.).

3. De ahí que nuestra conformación a Cristo se describa como un fenómeno que sigue automáticamente a la infusión del Espíritu, como si, al imprimírsenos El, se nos imprimiera sin más la imagen divina:

"Porque no es que el Espíritu, como un pintor, copie en nosotros la divina esencia, como si fuera Él otra cosa distinta de ella..., sino que Él mismo, que es Dios y procede de Dios, se imprime, como en cera, en los corazones de los que lo reciben, a manera de sello, y así pinta nuestra naturaleza según la belleza ejemplar por la participación de sí y a semejanza suya y devuelve la imagen de Dios al hombre. ¿Cómo, pues, ha de ser criatura aquel por quien la naturaleza humana es reformada a imagen de Dios, por ser hecha participante de Dios" [126].

Si nuestra conformación a Cristo va vinculada como a una especie de causa formal a la infusión del Espíritu, será sin duda función propia de la tercera Persona, que propia y personalmente se nos infunde. Pero es que además, tratándose aquí del Espíritu Santo, cuya divinidad se quiere probar, se nos describe como el encargado de hacernos semejantes a Dios y precisamente haciéndonos semejantes a sí mismo.

Hagamos de paso una observación, que muestra cuán íntimamente liga San Cirilo a la Persona del Espíritu Santo nuestra conformación a Cristo. Si el Espíritu que nos reforma a su semejanza es imagen del Hijo, como el Hijo lo es del Padre, se entrevé ya sin más respecto de aquella conformación la concepción ciriliana de un proceso similar al de la inhabitación. Como por el Espíritu nos viene el Hijo y en el Hijo el Padre, así por la imagen del Espíritu se nos imprime la del Hijo y por la del Hijo la del Padre. De modo que como el Espíritu que nos viene del Padre por el Hijo es lazo que nos une con las otras personas, así al imprimirnos su imagen, se nos imprime la del Hijo y la del Padre.

4. Precisamente esta concepción ya insinuada en el último pasaje citado aparece abiertamente en otro lugar. Refutando San Cirilo la idea de los Macedonianos, de que el Es-

126 *Thes.* 34: MG 75, 609: Αὐτὸ Θεός τε ὑπάρχον καὶ ἐκ Θεοῦ προελθὸν, ὥσπερ ἔν τινι κηρῷ ταῖς τῶν δεχομένων αὐτὸ καρδίαις ἀοράτως δίκην σφραγῖδος ἐνθλίβεται, διά τῆς πρὸς ἑαυτὸ κοινονίας τε καὶ ὁμοιώσεως, εἰς τὸ ἀρχέτυπον κάλλος τὴν φύσιν ἀναζωγραφοῦν καὶ κατ' εἰκόνα Θεοῦ δεικνύον αὖθις τὸν ἄνθρωπον.

píritu nos trasmite la gracia por El recibida, dice entre otras cosas:

"El cual (el Salvador) infunde verdaderamente el Espíritu en las almas de los creyentes..., transformándolos en Él y por Él en la imagen del principio; esto es, en su propia imagen (πρὸς αὐτόν) o a su propia semejanza por la santificación, y así nos devuelve al ejemplar de la imagen; esto es, al carácter del Padre. Porque carácter verdadero... es el mismo Hijo; pero imagen exacta y natural del Hijo es el Espíritu, según el cual (πρὸς ὁ) nosotros hemos sido formados por la santificación, siendo así configurados según la misma forma de Dios... Es formado (Cristo) en nosotros por el Espíritu, que nos rehace a imagen de Dios por sí mismo (δι' ἑαυτοῦ). Pues cuando somos formados según Cristo y Él mismo se nos imprime y nos forma a su imagen por el Espíritu como por su semejante físico, tiene que ser Dios el Espíritu que nos reforma según Dios..." [127].

Se vuelve a insistir en que el Espíritu nos forma según El mismo es. Y precisamente por ser El un semejante físico del Hijo, conformándonos a sí mismo, nos hace imagen del Hijo, y siendo ya conformes al Hijo somos también conformes al Padre. No podríamos prudentemente suponer que tales expresiones son fórmulas sin el valor que obviamente muestran y por tanto sin que signifiquen que nuestra conformación al Hijo es función propia y personal del Espíritu Santo.

5. "Habiendo recibido su imagen (la de Cristo), que es el Espíritu Santo..., inhabitante en nosotros, somos reformados según el mismo Verbo viviente de Dios... Por tanto, como por ser el Hijo imagen perfectísima del Padre, el que le ha recibido tiene al Padre, así análogamente el que ha recibido la imagen del Hijo, esto es, al Espíritu, tiene por Él plenamente al Hijo y en el Hijo al Padre. ¿Cómo, pues, se ha de contar entre las criaturas al Espíritu Santo, si es imagen exacta del Hijo? [128].

Se agrma, pues, que el Espíritu es Dios, es imagen exacta del Hijo. Imagen del Hijo se le llama sin duda en sentido propio y personal, como en tal sentido se le llama al Hijo imagen del Padre. Luego cuando se dice que el Espíritu nos imprime su imagen y que así nos conforma al Hijo, ésto se entiende en sentido propio y personal. En este supuesto se

127 *De Trin.*, 7: MG 75, 1089 a.
128 *Thes.*, 34: MG 75, 572 a.

deduce con nitidez admirable lo que se intenta probar, a saber, que el Espíritu es Dios. Pero si la conformación se debe *por igual título y modo* a las tres Personas, no se comprende esa complicación del raciocinio y esa detallada distinción en la impresión de la imagen de Dios, cuando sería más sencillo decir que el Espíritu es Dios, pues que *al igual* que el Padre y el Hijo y *juntamente* con ellos nos imprime la imagen divina.

Resumamos lo relativo al punto de nuestra conformación a Cristo. Si esta conformación se presenta como imposible sin la participación del Espíritu Santo, que se nos da precisamente con tal fin; si aparece el Espíritu como desempeñando por sí esa función; si la conformación sigue como efecto inmediato a la infusión del Espíritu; si el Espíritu nos imprime su propia imagen y como origen de la imagen del Hijo y de la del Padre, de modo que el proceso de conformación a las demás Personas se funda en la conformación al mismo Espíritu; si la función conformativa se atribuye de tal modo al Espíritu, que de ella se deduce su divinidad, nos parece indubitable, que en la mente de San Cirilo la conformación a Cristo es obra propia y personal de la tercera Persona, en cuanto que, imprimiéndonos su propia y personal imagen, nos asemeja al Hijo.

### *El Espíritu Santo nos deifica*

Recordemos que la deificación, según San Cirilo, coincide con la conformación a Cristo. Sin embargo, nos interesa examinar la intervención del Espíritu Santo en la deificación, por si hubiéramos de rectificar nuestro juicio respecto de la conformación, o al menos para confirmarlo. Recorramos algunos pasajes cirilianos de los muchos que podrían proponerse.

1. "¿Cómo somos llamados y somos templos de Dios y dioses?... Porque somos templos del Espíritu existente y subsistente; por Él (δι' αὐτὸ) hemos sido llamados también dioses, sobre todo por participar en nuestra unión con Él la divina... naturaleza. Pero si es ajeno y esencialmente diverso de la divina naturaleza el Espíritu que por sí nos deifica (τὸ θεοποιοῦν ἡμᾶς Πνεῦμα δι' ἑαυτοῦ), nuestra esperanza se ha equivocado, brillando no sé cómo nosotros con glorias fútiles. Pues, ¿cómo somos dioses y templos de Dios... por el Espíritu que está en nosotros? Porque lo que no es Dios, ¿cómo puede darlo a los otros? Pero

somos templos y dioses... Luego no es de otra esencia que la divina el Espíritu de Dios" [129].

No sólo se adscribe vigorosamente la deificación al Espíritu Santo, sino que se le llama como por antonomasia "el deificante" (τὸ θεοποιοῦν Πνεῦμα), asignándole así tal función en contraposición a las otras Personas. Y se considera esa función como tan propia suya, que en la hipótesis de que no fuera Dios, nuestra deificación se tendría por quimérica.

2. "Si el Espíritu hace participantes de la divina esencia a aquéllos en que habita, Dios es, por tanto..., y es dado por el Hijo a la criatura y la reforma según Él mismo es (ὡς πρὸς ἑαυτό). Pues como es propio de la luz el iluminar, y nada diverso de ella podría iluminar, si no es luz, así obra del Espíritu divino es el hacer dioses" [130].

Se habla aquí de la tercera Persona como distinta del Hijo y se le atribuye la deificación. Se dice que nos hace dioses reformándonos según El mismo es, por tanto, como tercera Persona. Y se le atribuye esa función como una especie de propiedad esencial, como a la luz la de iluminar. A la verdad, no se entendería esa atribución tan exclusiva al Espíritu, sin aludir al menos implícitamente a las demás Personas, si no se tuviera la deificación como función especial y propia de la tercera Persona.

Por lo demás, ya que en este mismo pasaje se identifica a la deificación con la conformación al Hijo, hay que decir de aquélla lo que dijimos de ésta, si no hay razón en contrario, que cierto aquí no aparece. Y nótese de paso la misma ley constante en la aplicación de la fórmula trinitaria por igual a la conformación y a la deificación: del Padre por el Hijo nos viene el Espíritu, que al unírsenos nos reforma según El mismo es y así nos hace conformes a la Divinidad y dioses.

3. "Pero nunca se podrá pensar en que la criatura sea deífica (θεοποιὸς), sino aprópiese esta función a sólo Dios, que infunde en las almas de los santos la participación de su propiedad por el Espíritu Santo (τῆς ἰδιότητος τήν διὰ Πνεύματος μέθεξιν), por el cual habiendo sido hechos conformes al Hijo natural, hemos sido llamados conforme a Él dioses e hijos de Dios (θεοὶ κατ' αὐτον

129 *De Trin.*, 7: MG 75, 1089 c.
130 *Thes.*, 34: MG 75, 592 d.

καὶ Υἱοί)... Si, pues está sobre la naturaleza de la criatura el poder deificar por sí (τὸ θεοποιειν δύνασθαι δι' ἑαυτοῦ), ¿quién que no tenga la mente perdida pondrá al Espíritu Santo en el rango de las criaturas, o cómo se dirá hecho lo que hace dioses? (τό θεοὺς ἀποτελοῦν) [131].

Nótese la importante distinción de que, si es verdad que la deificación es obra de Dios, ella se nos infunde por el Espíritu. Y de hecho se le atribuye al Espíritu, en cuanto que El la obra "por sí mismo". Además al Espíritu se le atribuye por igual el conformarnos al Hijo y el deificarnos.

Concluímos, pues, en este punto de la deificación, que, según las expresiones del Santo Doctor, de que el Espíritu es "el deificante", de que nos hace dioses reformándonos según El mismo es y en general de que El nos deifica, la función de deificar se considera como propia y personal de la tercera Persona.

### *El Espíritu Santo nos hace hijos adoptivos*

Aunque en el lenguaje de San Cirilo se identifica la adopción con la deificación y la conformación, nos interesa examinarla por separado. Renunciamos por fuerza a presentar la abrumadora serie de textos en que el Santo Doctor atribuye al Espíritu Santo la función de comunicar la filiación adoptiva. Contentémonos con pasar revista a unos pocos.

1. A propósito del pasaje de las palabras "dedit eis postestatem filios Dei fieri, qui... ex Deo nati sunt" (Io 1, 12s), dice San Cirilo: "Si el Espíritu es el que nos regenera por la fe en Cristo (τὸ.... ἀναγεννῶν ἡμᾶς) para nuestra salvación hasta el punto de llamarnos precisamente por eso engendros de Dios (ὡς αὐτοῦ δὴ τούτου χάριν γεννητοὺς ἡμᾶς χρηματίζειν θεοῦ), ¿cómo no ha de ser Dios el Espíritu? Que seamos engendros del Espíritu (γεννητοὶ Πνεύματος ἡμεῖς) los creyentes, el Salvador lo dice..." [132].

Se llama enfáticamente al Espíritu "el que nos regenera". Y se acentúa que somos llamados hijos de Dios exactamente por esa regeneración del Espíritu "hasta el punto de que precisamente por eso mismo" nos llamamos hijos de Dios.

131 *De Trin.*, 7: MG 75, 1097 c.
132 *Thes.*, 34: MG 75, 617 a.

Nótese además que el "ex Deo" (nati sunt) de San Juan, se toma como equivalente de la fórmula "del Espíritu" como Persona distinta del Hijo.

Igual tono de atribución absoluta de la regeneración al Espíritu tienen otros pasajes.

"Nos decimos y somos hijos de Dios los que hemos recibido la regeneración por el Espíritu Santo" [133]. "Siendo hechos partícipantes del Espíritu..., nos decimos nacidos de Dios" [134].

2. Con idéntico énfasis se ofrecen las frases correlativas en que directamente se asigna la filiación al Espíritu Santo.

Así se llama al Espíritu " τὸ... υἱοποιόν " [135]; se dice que "como argumento evidente y como sello de adopción divina ( μήνυσιν ἀκριβῆ καὶ οἱονεὶ σήμαντρον υἱοθεσίας τῆς πρὸς θεόν) está en nosotros el Espíritu, por el cual hemos sido conformados al Hijo" [136] y que "el Espíritu hace hijos a aquellos en que habita" [137].

En tales expresiones, entendidas sin violencia, se supone que la adopción es función propia y personal del Espíritu.

3. "Si nosotros por participar a Dios por gracia nos decimos hijos de Dios, ¿a quién diremos que participa el Verbo, para ser hecho Hijo o Dios? Porque nosotros participamos al Espíritu Santo; pero pensar esto del Verbo sería necedad. El mismo dice del Espíritu "quoniam de meo accipiet". ¿A quién, pues, participará? No queda ya qué decir, sino al Padre" [138].

133 *In Ioh.*, 1, 13: MG 73, 156 d.; PUSEY, I, p. 136.
134 *In Ioh.*, 1, 13: MG 73, 157 b.; PUSEY, I, p. 136.
135 *Cont. Juli.*, III: MG 76, 668 b.
136 *De Trin.*, 6: MG 75, 976 c.
137 *Thes.*, 33: MG 75, 569 b.
138 *Thes.*, 4: MG 75, 45 a.: Εἰ τοίνυν Θεοῦ μετασχόντες κατὰ χάριν, υἱοὶ Θεοῦ κεκλήμεθα, τίνος ἂν δοίημεν μετέχειν τὸν Λόγον, ἵνα γένηται Υἱὸς ἢ Θεός; Ἡμεῖς μὲν γὰρ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος·ἐπὶ δὲ τοῦ Λόγου τοῦτο νομίζειν, ἀμαθές.

Podría quizá chocar la contextura de este pasaje, contradictorio al parecer de lo tan afirmado por San Cirilo de que somos hijos de Dios por tener en nosotros al Hijo (si bien por el Espíritu). Pero se explica bien el exclusivismo de la expresión, si se tiene en cuenta que el argumento es hipotético, pues parte del supuesto de los adversarios, de que el Hijo es criatura y como tal ha sido hecho hijo de Dios. Esto tendrá que haber sido, dice San Cirilo, o por participar al Espíritu o por participar al Padre. Luego en la mente del Santo existen hipotéticamente sólo estas dos Personas divinas para comunicar la filiación. De ahí

Aquí se establece un paralelismo entre el Hijo natural y el hijo adoptivo, y se supone que, como Aquél es Hijo natural por participar al Padre, así nosotros lo somos por adopción por participar al Espíritu Santo. Nótese que se hace distinción entre las Personas, para fijar que, si nuestra filiación es por participar a Dios, ella se asigna en especial entre las Personas divinas al Espíritu Santo. Esta atribución se hace como propia de la tercera Persona, ya que expresamente se dice que el Hijo natural no es Hijo por participar al Espíritu, sino por participar al Padre. Si pues esta afirmación se hace en sentido propio y personal, lo mismo hay que decir de la afirmación paralela de que nosotros somos hijos por participar al Espíritu.

Resumamos. Si el Espíritu es nuestro regenerador y el que nos hace hijos de Dios, de modo que su participación es la que nos hace hijos adoptivos como la participación del Padre hace Hijo al Verbo, podemos concluir sin temeridad que la comunicación de la filiación adoptiva es, según San Cirilo, función propia y personal del Espíritu Santo.

Sin embargo, al punto surge una dificultad bien seria. La conclusión indicada parece desvirtuar la afirmación que al principio de nuestro trabajo hemos oído al Santo Doctor y que la repite también otras veces [139], de que somos hijos por habitar en nosotros precisamente el Hijo, de suerte que la inhabitación del Padre nos hubiera hecho padres. Es decir, que nuestra conclusión parece hacer "Pneumo-céntrico" el carácter a todas luces, según San Cirilo, "Filio-céntrico", de nuestra filiación adoptiva.

Sin embargo, las mismas afirmaciones que le hemos oído al Santo Doctor nos dan la solución cabal de la dificultad. Es verdad que el Hijo es quien habitando en nosotros nos conforma a sí mismo haciéndonos hijos. Pero, según el Santo, el Hijo habita en nosotros por el Espíritu y nos conforma a sí dándonos la filiación por el Espíritu.

"Porque en cuanto que procede (el Espíritu) de la esencia del que lo da a los santos, a saber, de Cristo, y en cuanto que Dios

que al aludir a la filiación adoptiva se fije sólo en el Espíritu (en la hipótesis del argumento de que el Hijo no sea sino criatura). Sin que esto quite el que para San Cirilo lo real sea que somos hijos de Dios por tener al Hijo por el Espíritu.

139 "¿Cómo nos llamaremos hijos de Dios por haber recibido en nosotros el Verbo de Dios, si no es Hijo natural del Padre?" *Thes.*, 32: MG 75, 537; Cf. *In Luc.*, 5, 22: MG 72, 500 a.; *De Trin.*, 3: MG 75, 833 c.

Verbo por el Espíritu habita y está en nosotros, subimos a la gloria de la adopción, teniendo en nosotros al mismo Hijo, conforme al cual somos reformados por la participación de su Espíritu... Luego es Dios el Espíritu, pues hace dioses a los que lo reciben" [140].

Se cumple, pues, también aquí la fórmula: el Hijo por el Espíritu. Esta expresión "por el Espíritu" es la que hemos estudiado más despacio, y podemos decir que hemos llegado a la conclusión de que el Espíritu, que en función propia y personal nos une con el Hijo, nos hace hijos, en cuanto que nos transmite eficientemente la acción adoptadora del Padre por el Hijo y ejemplarmente reformándonos según el mismo es.

Entendida así la expresión "el Hijo por el Espíritu", todas nuestras conclusiones precedentes quedan intactas. Así, el Hijo, habitando en nosotros por el Espíritu, como lazo de unión entre Dios y la criatura, nos conforma a sí mismo por el Espíritu, como transmisor de su operación y como imagen suya, que, al imprimírsenos, nos graba los rasgos propios del Hijo.

Y en general, admitidas nuestras conclusiones, toda la doctrina ciriliana de la santificación aparece espléndidamente harmónica. Podría ella sintetizarse así en sus ideas esenciales. En la acción restauradora de la humanidad, que viene del Padre por el Hijo en el Espíritu, el Espíritu es, por lo que hace a la unión con Dios, como el vehículo que nos trae al Hijo y al Padre, y en cuanto a la acción santificadora, el Espíritu nos santifica reformándonos según El mismo es y haciéndonos así imagen del Hijo, es decir, dioses como hijos adoptivos del Padre.

Por tanto, cada Persona está en nosotros con su carácter propio. El Espíritu, como virtud santificante, santificándonos. El Hijo (por el Espíritu), conformándonos a su filiación. El Padre, "que nos tiene como en su regazo por la adopción [141], amándonos a semejanza del Hijo natural.

Así, pues, la naturaleza humana ha sido restaurada por el Espíritu. Estábamos lejos del Padre como hijos de ira. El Hijo viene a reconciliarnos con El, elevándonos a su propia

140 *Thes.*, 33: MG 75, 569 c.

141 *De ador. in spir. et ver.*, II: MG 68, 248 c. Acabamos de recibir la notable obra del R. P. Pablo GALTIER, S. I *La Saint Esprit en nous d'après les Pères Grecs*, Romae 1946. No la hemos podido tener en cuenta en nuestro trabajo; si bien su preclaro autor afirma en ella sus conocidas posiciones respecto del tema que hemos tratado.

dignidad. Pero esta operación la hace por el Espíritu que nos infunde. El Espíritu nos viene del Padre por el Hijo. El nos une con el Hijo, asemejándonos a El, para que en El y con El volvamos a la unión con el Padre, siendo adoptados como hijos suyos a semejanza del Hijo natural.

De este modo nuestra restauración aparece como una obra perfectamente harmónica, regulada siempre por la fórmula trinitaria, ya que ésta no significa sino el camino que Dios sigue para llegar hasta nosotros, y en sentido inverso, el camino que el alma sigue para volver al Padre.

### *Conclusión.*

Con esto hemos llegado al fin de nuestro trabajo. Después de haber establecido que, según San Cirilo, no hay división de acciones entre las Personas de la Trinidad, sino que toda acción divina procede de una misma naturaleza residente en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu, y que por tanto se debe por igual como a causa eficiente a las tres Personas, hemos advertido que tal principio no obsta en la mente del Santo Doctor, para que se puedan concebir *de algún modo como propias y personales* ciertas funciones, ya que él nos enseña que la adopción nos pone en una relación singular, que no se da respecto de otras Personas, con el Hijo, quien por ser Hijo tiene cierta virtud natural para darnos la filiación.

Admitida esta posibilidad de atribuciones propias y personales, hemos obtenido ulteriormente con relación a la tercera Persona en la doctrina ciriliana estas conclusiones. Es función propia y personal del Espíritu Santo establecer la unión entre Dios y el alma, haciéndonos templos de Dios e introduciendo en nosotros al Hijo y en el Hijo al Padre. Así, unido propia y personalmente a nosotros, el Espíritu ejerce también *propiamente* la función de hacer llegar a nosotros el influjo restaurador del Padre por el Hijo, santificándonos conformándonos al Hijo, deificándonos, haciéndonos hijos de Dios.

Ahora quisiéramos saber en qué consiste, según San Cirilo, esa peculiaridad por la que de modo especial y propio se atribuyen aquellas funciones al Espíritu Santo. Pero no nos lo explica el Santo Doctor. Es claro, sin duda, que, según él, aquella peculiaridad es algo real y objetivo. Eso sí; sabemos que todo efecto sobrenatural se debe por igual, como a causa eficiente, a las tres Personas, y en este sentido no cabe atribuir una acción o su efecto a una Persona, sino por *apro-*

*piación*. Por tanto, no podremos decir más, que, según el Santo Doctor, la santificación, tomada globalmente en el sentido expuesto en nuestro trabajo, pertenece de modo especial, no común a las otras Personas, al Espíritu Santo.

No hemos estudiado en detalle el carácter de la intervención del Padre y del Hijo en ella; pero un método idéntico al seguido en nuestro trabajo nos llevaría a un resultado similar de descubrir en el Padre y en el Hijo, respectivamente, una función propia y personal en nuestra santificación. Es natural que, siendo constante el uso de la fórmula trinitaria como guión de la actividad santificadora de Dios, si la preposición ἐν significa para el Espíritu un puesto especial y propio en aquella actividad, también las preposiciones παρά y διά signifiquen para el Padre y para el Hijo, respectivamente, funciones especiales en la santificación. Y de hecho, aun sólo en los pocos pasajes cirilianos que hemos propuesto, hemos podido ver que nuestra relación sobrenatural con el Hijo, no se nos presenta como la relación que tenemos con el Padre o la que tenemos con el Espíritu Santo, y que San Cirilo es constante en descubrir como distintas esas relaciones a las tres Personas.

Para terminar, indiquemos una dificultad. La unión hipostática en Cristo del Verbo con la naturaleza humana es libre por parte del Verbo, ya que cualquiera de las Personas podría encarnarse o bien hubiera podido omitirse toda encarnación. ¿Es así también libre la unión del Espíritu Santo con el hombre? Esta cuestión San Cirilo ni siquiera se la propone. Pero puede surgir de su doctrina. Si la función santificadora la fundábamos como propia en el carácter personal del Espíritu Santo, parece que ella será necesaria como dicho carácter. La respuesta, brevemente indicada, podría ser ésta. Si bien la acción santificadora divina es libre, ya que es libre la creación, y, por tanto, supuesta ésta libre, también el modo de influir Dios en la criatura; pero si se da la santificación, se realizará ella del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo, y por tanto de modo que la tercera Persona sea como la inmediata transmisora de la acción divina santificadora. El Espíritu será necesariamente santificador. Así, Dios es libre para crear, pero necesariamente tiene poder creador, y, si de hecho crea, necesariamente empleará dicho poder.

José Sagüés, S. I.

*Facultad teológica de Oña (Burgos).*

# Cruz y crucifixión

(Notas para una exégesis de Mc 15, 25).

(*Continuación.*)

## IV

### *La forma de la cruz*

Al analizar el significado de la palabra "cruz", hemos debido convencernos de que hay que renunciar a la imagen que esta palabra suele evocar en nosotros, de instrumento fabricado por un carpintero, en el que dos tablas han sido encajadas con arte y proporción de medida. Ahora nos toca determinar qué sabemos de la verdadera forma de la cruz.

Lo primero que podemos afirmar es que era de madera. Así lo prueba el significado de la palabra "σταυρός", el de "crux" y el del sinónimo, tantas veces empleado en el Nuevo Testamento, de "ξύλον" (madero).

Por otra parte, si prescindimos de la fábula de Prometeo crucificado en la roca, ningún autor nos habla de crucifixiones que no lo hayan sido en madera, pues llaman a la cruz "árbol infeliz", o bien "madero infeliz".

Algunas veces se usaron, sin duda, los mismos árboles como instrumento de crucifixión. Por ejemplo, el *Duodecim Apostolis*, atribuído a San Hipólito, dice que San Andrés fué crucificado, en Acaya, en un olivo (42).

Ordinariamente la cruz estaba constituída por dos maderos. Esto lo probarán los textos que citaremos a continuación, y es manifiesto en toda la iconografía y aun en la epi-

(42) MG 10, 952 B; Cf. Pedro Crisólogo: ML 52, 564 A; Silius: 2, 343s; Cf. Tertuliano, *Adv. Marc.*, 1, 1: ML 2, 271 C; Cf. Ausonius: 12, 10, 77s.

grafía cristianas, que jamás han representado la cruz con un solo palo.

El principal y mayor de estos dos maderos era un poste recto, enclavado en tierra.

*a*) Este poste o estaca es lo que dió nombre a todo el instrumento, conforme hemos probado. El P. Holzmeister hace notar a este propósito que la llamada "crux decussata" o "cruz de San Andrés" es un monstruo que nunca ha existido, pues el primer documento que de ella hace mención es del siglo X, y su primera imagen, del siglo XIV.

*b*) Tal poste, ó de antemano se hallaba clavado o se enclavaba en tierra antes de proceder a la crucifixión. Este es el sentido del reproche de Cicerón a Labieno, que había mandado *fijar y constituir* cruces en el campo Marcio, para suplicio de los ciudadanos romanos (43).

Por eso también acusa Cicerón a Verres de haber mandado, en Sicilia, poner la cruz en la parte que miraba al estrecho de Mesina, en lugar de usar *la que estaba ya fijada* al otro lado de la ciudad (44).

El diccionario de Daremberg-Saglio (45) nos habla del bosque de estos palos que se alzaba en el campo Esquilino para atormentar a los esclavos.

Josefo narra que, en el sitio de la fortaleza de Maqueronte, fué hecho prisionero cierto Eleazar y el legado mandó *fijar* la cruz "como si Eleazar hubiese de ser colgado a los pocos momentos" (46).

Lagrange afirma que ésta era la costumbre de los romanos, y cita el texto de Servio: "fué elevado hasta la cruz" (47).

Por último, tal vez es decisivo saber que la cruz (nótese bien, el palo vertical) que sirvió para un crucificado podía ser usada inmediatamente para otro. Así, Polibio cuenta que

> "hecho prisionero el jefe Aníbal, lo llevaron junto a la cruz en la que estaba muerto un tal Spendio, y allí, después de crueles tormentos, quitaron el cadáver de Spendio y suspendieron a Aníbal del mismo árbol fatal" (48).

---

(43) *Pro C. Rabirio.*

(44) *Verr.*, 2, 5, 66.

(45) 1/2 p. 1573 "Là s'élévait comme une forêt de croix". Cit. por HOLZMEISTER, p. 18.

(46) B 7, 6, 4.

(47) *In Georg.*, 1, 501.

(48) POLIBIO, 1, 86, 5s: FD 65. Holzmeister cita además un texto de Xenofonte relativo al Egipto: "habiendo levantado la cruz, le fijan con espartos".

*c*) Respecto a la altura de este palo, al que los latinos llamaban "stipes crucis", creemos que nada había fijamente establecido y que se usaba de todas longitudes. Las expresiones "crux humilis" y "crux sublimis", que emplea Holzmeister, no nos parecen corresponder a dos categorías de cruces ya definidas

Hay textos de la literatura profana que no pueden entenderse si no se trata de cruces en las que el crucificado quedaba con los pies a la altura del suelo, ya que se nos dice que estos ajusticiados quedaban expuestos a las fieras o a las burlas sádicas de Nerón (49).

Pero hay otros muchos que hablan de cruces de mayor altura:

> "Bomilcar..., clavado en el patíbulo..., peroraba desde lo alto de la cruz como desde una tribuna" (50).
> "A Carthalón mandó su padre clavar en una altísima cruz a la vista de la ciudad" (51).

Galba, en la España Tarraconense, condenó a la cruz a cierto tutor que había asesinado a su pupilo para heredarle, y alegando el reo su calidad de ciudadano romano,

> "mandó fijar una cruz blanqueada y mucho más alta que las demás" (52).

El libro de los sueños de Artemidoro une el elevado sitial que el que sueña imagina ocupar con su futura exaltación a la cruz (53).

Y ya hemos mencionado la frase clásica de "ser elevado en la cruz".

Respecto de Nuestro Señor Jesucristo, un solo texto encontramos que pudiera interpretarse como favorecedor de la cruz baja. Es la escena del martirio de Santa Blandina, descrito por Eusebio con estas palabras:

> "Blandina suspendida de un madero (ἐπὶ ξύλου) fué expuesta a las fieras... Y a los demás mártires daba su vista grande alegría porque contemplaban en su hermana una imagen del que por su salvación había sido crucificado" (54).

---

(49) Vopiscus, Script. hist. Augusti, *Aurelianus*, 35, 2 (cit. Holzmeister página 6); Marcial, Ep. 7; Flavio Josefo, A 19, 1, 13; Suetonio, *Nero*, 29, 1.
(50) Iustinus, *Historiae Ep.* 22, 7, 8s.
(51) Ib., 18, 7, 15.
(52) Suetonio, *Galba*, 9.
(53) *Oneirocrita*, 2, 53; 4, 49 (cit por Holzm. p. 7).
(54) *HE.* 5, 1, 41: MG 20, 424 B.

De aquí podría argumentarse: Santa Blandina fué crucificada en una cruz baja, puesto que fué expuesta a las fieras; es así que en ella veían sus compañeros la imagen de Jesús crucificado. Luego también ellos pensaban que Jesucristo fué crucificado en una cruz baja.

No creemos necesario insistir mucho para deshacer este argumento. Seguramente que el historiador no pretendió extender la semejanza entre ambos más allá del suplicio, o, dicho en términos filosóficos, el término medio de esta comparación es el suplicio de la cruz, pero no el tamaño de la misma.

En cambio tenemos testimonios bastante convincentes para afirmar que la cruz de Nuestro Señor era de tal altura que sus pies quedaron por lo menos a un metro de altura del suelo.

Primeramente, así lo indican las expresiones del mismo Jesucristo aludiendo a su futura crucifixión, cuando usa el verbo "ser elevado" (ὑψθῆναι) (55).

Lo mismo confirman las expresiones de mofa de los fariseos que pasaban por el Calvario: "desciende de la cruz", usando el verbo καταβαίνω, usado en los Sinópticos para indicar un descenso notable: de un monte, de un árbol, de una barca, fuego del cielo... (56).

Pero el testimonio que nos hace más fuerza es el que narran Mateo, Marcos y Juan del instrumento usado por el circunstante que acercó a los labios de Jesucristo, sediento, una esponja empapada en vinagre. Para ser necesario tal instrumento, los pies del Señor debían estar más de medio metro elevados sobre el suelo.

Los nombres que a tal artificio aplican son: caña (καλάμος) San Mateo y San Marcos (57), y San Juan, hisopo (ὑσσώπος) (58).

Aun suponiendo (59) que el hisopo sea la planta llamada Origanum Maru, como sostiene la opinión más numerosa (60), como esta planta tiene una altura de cincuenta centímetros a un metro, resultaría que los pies de Nuestro Señor podían estar hasta metro y medio elevados sobre el suelo.

Pero Holzmeister (op. cit.) nota que "muchos autores actuales sostienen que ni ésta ni otra planta que hagan al caso

---

(55) Io 3, 14; 8, 28; 12, 32.

(56) Mt 8, 1; 14, 29; 27, 40, 42; Mc 15, 30, 32; Lc 9, 54; 19, 5, 6.

(57) Mt 27, 48; Mc 15, 36.

(58) Io 19, 29.

(59) Prescindimos, desde luego, de la opinión según la cual el hisopo fué colocado al extremo de la caña, entre ésta y la esponja.

(60) L. Fonk: Stimmen aus Maria Laach, 58 (1900) 1, 178-186.

se encuentran en Palestina; por eso atribuyen el vocablo ὑσσώπος a una errata de los copistas, poniendo en su lugar ὔσσος = "asta". En esta sentencia es clara la elevación de la cruz.

Aunque, por las razones que más tarde expondremos, la iconografía tiene poco valor en este punto, notemos que la cornalina citada por Garrucci (61), que debe ser del siglo III, y es la que ciertamente conserva mejor las proporciones, pone los pies del crucificado a una altura como de un metro del suelo. Y esta es la opinión que nos parece más probable.

Al palo vertical—del que acabamos de hablar—se añadía un segundo madero, llamado de tres maneras distintas: horca, patíbulo y también cruz.

1) Horca.

a) *Significado primitivo.*—En sentido estricto es un instrumento de labranza usado para remover el grano (llamado también en castellano horca u horquilla), y de aquí, en sentido amplio, tiene la significación de todo lo que aplicado en forma de horca sirve para sostener, por ejemplo, el timón de un carro de dos ruedas, etc. (62).

b) *Significado derivado.*—Instrumento de suplicio formado de dos maderas unidas en forma de V (63). Primitivamente nada tenía de cruel este suplicio. Es clásico el texto de Plutarco:

> "En aquel tiempo los Romanos se portaban muy humanamente con sus esclavos... Era un gran castigo para un esclavo el llevar por la vecindad el palo que asegura el timón del carro; porque el que había sido visto castigado de este modo, luego entre los criados y vecinos era llamado "furcifer", porque a lo que los griegos dicen ὑποστάτην y στήριγμα los romanos llaman "furca" (horca) (64).

Más tarde, el tormento consistió en azotar al reo, cuyos brazos eran atados a las ramas de la horca y ésta puesta sobre su cerviz. A veces se continuaba la flagelación hasta la muerte del condenado; que esto fué lo que respondieron a Nerón cuando preguntó qué significaba ser castigado según la costumbre de los antepasados ("more maiorum"):

---

(61) *Storia dell'arte christiana* (Prato, 1872) t. 6, p. 479.
(62) *Aegidii Forcellini Totius latinitatis lexicon...*
(63) Plutarco, *Marcus Coriolanus*, 24, 9s: FD 269.
(64) Id., ib.

> "que fuera puesta en una horca la cerviz del reo desnudo, y azotado éste hasta que expirase" (65).

Y más adelante, tal vez bajo el influjo cartaginés, el condenado, después de sufrir los azotes atado a la horca, era colgado en ella sobre el poste de una cruz, que es el suplicio al que se condenó a aquel Horacio vencedor de los Curiacios, de que habla Tito Livio (66): "ligado a la horca, azotado y colgado del árbol fatal", y al que alude Plauto (67).

De aquí el usar la palabra horca como sinónimo de cruz (no como sinónimo de patíbulo, que dice Forcellini) (68).

2) Patíbulo.

a) *Significado primitivo.*—El patíbulo (patibulum) era el cerrojo de madera, la "tranca" con la que se "atrancaban" las puertas (69). Así lo atestigua Nonio, que da como etimología "porque quitado este leño, las puertas quedan "*patentes*" (70).

Sobre la cerviz del condenado se ponía este madero de modo que sus brazos extendidos fueran atados a su largo; entonces era el reo conducido al suplicio, explicándose así las palabras de Plauto:

> "Que lleve por la ciudad el patíbulo y después sea fijado en la cruz" (71).

> "Allí, por la calle, te agujerearán patibulado (patibulatum) a azotes" (72).

> "Creo que, conforme a este ejemplo, habrás de ir fuera de las puertas, con las manos extendidas, cuando tengas el patíbulo" (73).

b) *Significado derivado.*—También "patíbulo" se toma como sinónimo de cruz. Así dice Salustio: "Fué fijado a un alto patíbulo" (74), y San Jerónimo, traduciendo la misma

---

(65) "nudi hominis cervicem inseri furcae, corpus virgis ad necem cedi" Suetonio, *Nero*, 49.

(66) *Ann.*, 1, 26, 10-12.

(67) *Casina*, 389s..

(68) Cf. Callistratus, *Pandecta*, 48, 19, 28 sub fine; Ulpianus, *Pandecta*, 13, 6; Modestinus, ibíd. 49, 16, 3; Plinio, *HN.*, 29, 14, 1.

(69) Forcell., "sera lignea, qua ostia clauduntur".

(70) "Quod hoc ligno remoto valvae pateant", 3, 183.

(71) "patibulum ferat per urbem, deinde affigatur cruci", *Carbonaria*, 2.

(72) Id., *Mostell.*, 1, 1, 56s.

(73) Id., *Miles glor.*, 358s; 2, 4, 6s.

(74) *Fragm. apud Non.*, 4, 355.

palabra hebrea *hes*, en el mismo versículo (75) dice primero "patíbulo" y después "cruz".

3) Cruz.

A este madero transversal de que venimos hablando, se le llamaba no sólo *horca* o *patíbulo* (según los casos), sino en general también *cruz*, usando la sinécdoque de tomar el todo por la parte.

Esto queda ya suficientemente probado con lo dicho hasta ahora. Porque el madero transversal era horca o patíbulo y a ambos hemos visto que se les llamaba "cruz".

Pero quedará plenamente confirmado al tratar del significado de la frase "llevar la cruz" (*baiulare crucem*), donde veremos que es sinónima de "llevar el patíbulo" o madero transversal.

Unión de ambos maderos.—Eso mismo probará que el poste vertical y el patíbulo no estaban unidos de antemano, sino que el primero estaba fijado en el lugar de la ejecución y el segundo era llevado allá por el reo.

De muy antiguo viene el preguntarse cómo se unían ambos. Excluída por las razones dichas la "crux decussata" o cruz de San Andrés, quedan dos posibles: la llamada "commissa", en forma de T, y la "immissa", "capitata" o simplemente "latina", casi única en la actual iconografía. ¿Cuál de estas formas adoptó la cruz de nuestro Salvador? Veamos lo que responden las fuentes.

A) *Fuentes canónicas.*—Nos hablan los cuatro Evangelistas del rótulo. Pero mientras San Mateo dice que lo "pusieron sobre su cabeza" (ἐπάνω τῆς κεφαλῆς), San Juan dice que "lo pusieron sobre la cruz" (ἐπὶ τοῦ σταυροῦ) (76).

Por ninguno de ambos textos se deduce que la cruz fuese "immissa". En absoluto pudo ser "commissa" y sobre el madero transversal ir el rótulo, que quedaría así "sobre la cruz" y "sobre la cabeza".

B) *Iconografía.*—Anteriores al siglo IV sólo se conservan, que sepamos, tres imágenes cristianas del crucifijo, de las que más tarde hablaremos, y además el grafito burlesco del Palatino.

Prescindiendo del jaspe rojo gnóstico, en el que no se ve

(75) Ios 8, 29.
(76) Mt 27, 37; Io 19, 19.

la forma de la cruz, tanto las dos cornalinas como el crucifijo burlesco representan la cruz en forma de Tau.

Como hemos de volver a citar este crucifijo del Palatino, conviene fijar el valor que tiene su testimonio al tratar de reconstruir la escena del Calvario. Desde luego no se supone en el tosco pintor un conocimiento notable ni de la vida de Cristo, ni de la tradición cristiana. Probablemente se trata de un soldado o sirviente de la guardia imperial, del todo ignorante de estas cuestiones, que sólo trata con su blasfema pintura de poner en ridículo a su compañero cristiano. El valor de su testimonio estriba en que, por ignorante que sea de la Religión que ridiculiza, es un romano que vive en una época en la que abundan las crucifixiones y debe conocer bien la forma en que los romanos acostumbran a crucificar.

En nuestro caso es indiscutible que la cruz dibujada es "commissa".

A partir del siglo IV abunda cada vez más la cruz "immissa" o latina.

La iconografía da, pues, mayor probabilidad a la cruz en "Tau", si se valoriza la antigüedad.

C) *Epigrafía.*—Poca luz puede darnos, porque es manifiesto que las primeras inscripciones de la cruz son solamente simbólicas. Por eso se elige ante todo el ancla y se prodiga después la cruz svástica o gamada (77).

De aquí que no pueda concederse fuerza probativa a la representación de la cruz por la letra Tau. Vemos además la cruz griega dibujada en epitafios casi seguramente anteriores a otros en los que aparece la Tau (78).

Pero tal vez es significativo encontrar la cruz latina en una inscripción del cementerio de Dómitila, que ciertamente no es de las menos antiguas, dada la sencillez del epitafio, al usar caracteres griegos y la recta ortografía (79).

Mucho más peso tiene en favor de la cruz latina el mosaico del ábside de la Basílica de Santa Pudenciana, de fines del siglo IV (80).

D) *Literatura profana.*—Resume Leclercq diciendo: "La forma Tau es la más antigua y la más generalmente atestiguada".

Recogemos además un texto de Luciano, en el que dice que

---

(77) Orazio Marucchi, *Manuale di Archeologia Cristiana*, p. 203.
(78) DAC [Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne] 7, 1151.
(79) Ibíd., fig. 3362.
(80) Marucchi, *Manuale di Archeologia christiana*[4], p. 373.

"los tiranos han imitado la letra Tau" (81), aludiendo al suplicio de cruz, que no han escatimado. Pero nos preguntamos si ha de llevarse esta imagen de un escritor hasta el extremo de suponer que niegue en absoluto la cruz latina.

E) *Literatura patrística.*—En cambio, los Padres dicen expresamente que la cruz de Jesucristo era "immissa", siendo el más explícito de todos ellos Justino, natural de Palestina, y cuyo nacimiento tal vez no dista cincuenta años de la escena de la crucifixión del Calvario:

> Justino: La cruz "es un madero derecho cuya parte superior se eleva como un cuerno cuando se le adapta el otro madero; de cada lado otros dos cuernos que forman las extremidades parecen unidos al primero. En medio lleva como otro cuerno para servir de asiento a los crucificados" (82).
>
> Ireneo: "El formato de la cruz tiene cinco cabos o extremos: dos en longitud, dos en latitud y uno en el medio, en el que descansa el que es enclavado" (83).

Usan comparaciones que difícilmente pueden entenderse de la cruz en Tau, aunque se imagine colocado sobre ella el título de INRI.

Por ejemplo, Justino compara la cruz a la vela del navío, al arado, a los estandartes romanos (84). Tertuliano a la antena de la nave (85). San Jerónimo, San Justino y el mismo Tertuliano a la figura formada por los brazos de Jacob al bendecir a Manasés y Efraim (86), y San Agustín y San Gregorio Magno aplican a las dimensiones de la cruz las palabras de San Pablo a los Efesios:

> "Cuál es la anchura, y la longura, y la alteza, y la profundidad, y conocer la caridad de Cristo..."

Por ejemplo, San Agustín:

> "Porque tiene (la cruz) anchura, en la que son fijadas las manos; tiene longura, porque es prolongado has-

---

(81) Luciano, 1, 32s.

(82) *Dial.*, 91: MG 6, 693 A.

(83) "Ipse aditus crucis fines et summitates habet quinque, duos in longitudine, et duos in latitudine et unum in medio, in quo requiescit qui clavis affigitur". *AH.*, 1, 12: MG 7, 794-5.

(84) *Apol.*, 1, 55: MG 6, 412.

(85) *Adv. Marc.*, 3, 18: ML 2, 374 C.

(86) *In Ierem.*, 31; Justino, *Dial.*, 9: MG 6, 692 B; Tertuliano, *De Baptismo*, 8: ML 1, 1316.

> ta la tierra el madero desde el transverso; tiene alteza, desde el mismo transverso en el que son fijadas las manos, excediendo un tanto, donde se pone la cabeza del crucifijo; y tiene profundidad, esto es, lo que está hincado en tierra y no se ve" (87).

*Resumiendo*: Ni las fuentes canónicas, ni la iconografía ni la epigrafía cristianas, ni la literatura pagana nos fuerzan a negar la forma de cruz latina, que hoy comúnmente admiten los comentaristas; y por otro lado, la literatura patrística es tan explícita que nos hace tener por cierto moralmente que la cruz de nuestro Salvador fué de la misma forma que la que ostentan hoy los crucifijos que se exponen a nuestra adoración.

El "sedile".—Además del poste vertical y del transversal o patíbulo, la cruz tenía un tercer palo clavado hacia la mitad del primero y perpendicular al plano formado por poste y patíbulo.

De corta longitud, su papel era servir de asiento a los crucificados, impidiendo que el peso del cuerpo desgarrase prontamente las manos y el moribundo cayese a tierra.

De él nos hablaban los autores profanos y es clásica la expresión: "cabalgar sobre la cruz" (crucem inequitare), "sentarse en la cruz" (88), y los testimonios de San Justino y San Ireneo que no dejan lugar a duda, tal como los acabamos de citar. A ellos puede añadirse el de Tertuliano::

> "Su belleza como la del toro... Cristo en ese (Dt 33, 17) toro estaba significado por su doble condición: para los unos fiero como juez; para los otros manso como salvador, cuyos cuernos fuesen las extremidades de la cruz. Porque también las extremidades de la antena de la nave, que es parte de la cruz, son llamadas cuernos; y como el unicornio, tiene un palo en mitad del poste vertical..." (89).

Suppedaneum.—Suele decirse que la tablilla o escaño en que descansaran los pies del crucificado no se cita hasta Gregorio de Tours.

---

87) Sermo 165, 3: ML 38, 904. Y en el comentario al Ps 103, 14 (ML 37, 1348): "Erat enim latitudo, in qua porrectae sunt manus; longitudo a terra surgens, in qua erat corpus infixum; altitudo ab illo devexo ligno sursum quod eminet; profundum, ubi fixa erat crux". Cf. Greg. Nyss., *In Christi Ressur.*, Orat. 1: MG 46, 621 Ds.

(88) Séneca, ep. 101, 11, Cf. Plinio, *HN*, 28, 6; Lucano, 6, 543, 547.

(89) *Adv. Marc.*, 3, 18: ML 2, 374 C.

"A los pies se inserta una pequeña tabla en este agujero (hecho en el poste vertical); pues sobre esta tabla son fijadas las plantas (del crucificado) como si se tratase de un hombre que está en pie" (90).

Es difícil de comprobar esta aserción. Pero en todo caso lo encontramos ya claramente dibujado en el grafito blasfemo del Palatino, en la cornalina de Garrucci, a la que antes hemos aludido, y en un jaspe verde del siglo IV o V (91).

## V

### *Los preparativos del suplicio*

Es imposible dar una norma general del tormento a que se sometía al condenado a morir en cruz, antes de ser puesto en ella. Ya hemos citado anteriormente (EE [1946] 541) a Flavio Josefo hablando del cerco de Jerusalén en el que los soldados romanos, cegados de odio y de ira, se entretenían en crucificar a los judíos fugitivos de la ciudad de todos los modos posibles.

Dos eran, sin embargo, los preámbulos corrientes: la flagelación y la conducción de la cruz (*baiulatio crucis et flagellatio*).

*Flagelación.*—La flagelación era preámbulo también de otros suplicios. Tito Livio, por ejemplo, nos habla de flagelados antes de ser degollados (92) y Flavio Josefo de cierto Jonatás quemado vivo, al que antes de llevar a la hoguera azotaron (93).

Respecto de la licitud de aplicar a los ciudadanos romanos el tormento de la flagelación, nos remitimos a lo escrito cuando tratamos de la licitud de aplicar al ciudadano romano la pena de la crucifixión (EE [1946] 543-44).

Son muchos los textos—algunos ya citados—que describen esta flagelación que precedía al tormento de la cruz (94). Pero ¿cuándo se efectuaba?

Holzmeister (op. cit.) dice que a veces en la misma cruz. Todos están de acuerdo en que lo más corriente era que el reo

---

(90) "Pes quoque parvulae tabulae in hoc foramen (in stipite erectum factum) insertus est; super hanc vero tabulam, tamquam stantis hominis sacrae affixae sunt planctae". *De gloria Mart.*, 6: ML 71, 711A.

(91) DAC loc. cit.

(92) *Ann.*, 2, 5.

(93) B 7, 11, 3: FD 335, 48s.

(94) supra, notas 65, 66, 67 y 72.

fuese azotado mientras era conducido al lugar del suplicio, uniendo así la flagellatio con la "baiulatio crucis". Suelen aducirse dos textos: uno de Cicerón, en *De Divinatione*, y otro de Valerio Máximo, en *De Somniis*. Ambos se refieren al mismo hecho: el sueño de un amo de casa llevando por el circo Flamminio a un esclavo: "bajo la horca, azotándolo, al suplicio" (95). Tenemos además el texto ya citado de Plauto (nota 72): "Por la calle, llevando el patíbulo, te abrirán el cuerpo a azotes".

Pero sea cual fuere la costumbre, lo cierto es que a Nuestro Señor le fué dado este tormento de la flagelación antes de ser conducido al Calvario, ya que así lo dicen expresamente los Santos Evangelios. Si Pilato pensó al principio en darle únicamente esa pena y dejarle después en libertad (Lc 23, 16, 22) este tormento sirvió ya para el acostumbrado preámbulo de la crucifixión.

*Con la cruz a cuestas.*—Al llegar a tratar de un punto en el que nos proponemos indicar una teoría aún poco conocida, es preciso que tratemos de fundamentar todas nuestras aserciones paso a paso.

1.—La frase "llevar su cruz" se encuentra en los escritores griegos y en los libros rabínicos:

> PLUTARCO: "así como los malhechores son llevados al suplicio, cada uno de ellos llevando su cruz (ἑκαστος κακοὑργων ἐκφέρει τὸν αὐτοῦ σταυρόν), así de cada hábito vicioso se fabrica un tormento nuevo de que es cargado" (96).
>
> CHARITON: "cada uno... llevaba la cruz" (σταυρὸν ἔφερεν) (97);
>
> "llevando la cruz" (σταυρὸν βαστάζων)
>
> "yo llevé la cruz" (ἐγὼ σταυρὸν ἐβάστασα),

y el Bereshith Rabba, citado por Strack-Billerbeck, dice (Mt 10, 38):

> "Abraham tomó el haz de leña y lo puso sobre su hijo Isaac, como pone uno la cruz sobre sus hombros".

2.—Los textos antiguos latinos nunca usaban esta frase. Según el *Thessaurus linguae latinae* las frases "crucem portare-ferre-baiulare" empiezan a aparecer en las antiguas versiones latinas.

---

(95) "(Iudi) antequam fierent. cumque iam populus consedisset, servus per circum, cum virgis caederetur, furcam ferens ductus est". *De Divin.*, 1, 26, 55. Cf. *Artemid.*, 2, 56.

(96) *De sera numinis vindicta*, 9; *scripta moralia*, 554 A: FD 670,9.

(97) 2, 56; 42: FD 454, 47. 51; 433: FD 456, 50.

3.—Ya hemos demostrado que el poste vertical de la cruz estaba fijo de antemano en el lugar del suplicio.

4.—Por lo tanto al hablar de que el reo carga con su cruz, en la palabra "cruz" (σταυρός en los Evangelistas) se usa el tropo de tomar la parte por el todo. Que este tropo era frecuente, lo hemos probado al tratar del significado de la palabra "patibulum" (V. IV-2, Patíbulo). Añadamos dos textos que aduce oportunamente el P. Holzmeister:

> Chariton habla de dieciséis esclavos fugitivos conducidos al suplicio de la cruz, *llevando cada uno su cruz, atados pies y brazos*. Esto supone que sólo iban cargados con los travesaños horizontales.

Dionisio de Halicarnaso cuenta que cierto ciudadano romano que había condenado a pena de cruz a su esclavo,

> "lo entregó a sus compañeros de esclavitud para que lo llevaran por el foro. Estos, que traían al reo, extendieron ambas manos del condenado y las ataron a la altura del pecho y los hombros al madero (lignum), que llegaba hasta el extremo de las manos; y así, desnudo, le acompañaban hiriéndole con azotes. El reo gritaba, daba voces inarticuladas y retorcía todo su cuerpo. Todos al verle se mofaban de él como de un mal saltador, abandonado de los dioses".

5.—Por otra parte, el peso de ambos maderos difícilmente podía ser soportado por un hombre, mucho menos si acababa de ser flagelado, o iba a serlo por el camino.

6.—En el caso concreto de Jesucristo Nuestro Señor, el poste vertical debía tener muy cerca de los cuatro metros de longitud (recuérdese lo dicho anteriormente al tratar de la longitud de este madero) y ya se deja entender que después de la agonía del Huerto, del sudor de sangre y malos tratamientos de la noche, flagelación y coronación de espinas, hubiera sido imposible que cargase—ni un solo momento—con tan pesada carga. Y hay que advertir que San Juan no dice que "arrastró su cruz" (σύρειν), sino que la cargó sobre sí (βαστάζων).

Ni evita la dificultad la ayuda del Cireneo, pues ya desde Orígenes hay acuerdo entre los Padres en que Cristo llevó primero El solo su carga y luego la llevó Simón de Cirene, pero no la llevaron ambos simultáneamente. (Pueden verse en A'Lapide las citas a este respecto.)

7.—El ser ejecutado el reo fuera de la ciudad era costumbre tanto judía como romana.

El Levítico prescribe del blasfemo:

> "sacadle fuera del campamento y todos los que lo oyeren pongan sus manos sobre la cabeza de él, y apedréele todo el pueblo" (98).

Y para castigar a un quebrantador del sábado fué dicho a Moisés (99):

> "Mátele todo el pueblo a pedradas, fuera del campamento".

Otros ejemplos tenemos en Nabot, apedreado por orden de la impía Jezabel "fuera de la ciudad", y en el martirio de San Esteban. Así ha de entenderse también la frase de San Pablo a los Hebreos:

> "Exeamus igitur ad eum extra castra, improperium eius portantes".

Respecto de los romanos, ya hemos citado varios textos, entre ellos el de Verres, y hemos hecho alusión al bosque de cruces que había "fuera de la puerta Esquilina", sitio al que también alude Tácito (100) y hemos transcrito el verso de Plauto (nota 73):

> "habrás de ir fuera de las puertas, con las manos extendidas, cuando tengas el patíbulo".

Citemos, por último, a Quintiliano, que indica la costumbre de elegir las carreteras más frecuentadas:

> "Cuando crucificamos a los facinerosos, se eligen los caminos más frecuentados, donde puedan ser vistos de muchos que puedan ser conmovidos por este escarmiento; porque todo castigo no mira tanto al delito cuanto al ejemplo" (101).

8.—En este camino hacia la ejecución hallamos algunos ejemplos en los que se llevaba delante del reo la causa escrita de su condenación.

Suele decirse que la tablilla en la que iba escrita la sentencia estaba blanqueada con una capa de yeso y que sobre ella destacaban las letras en rojo o negro.

---

(98) Lv 24, 14.
(99) Num 15, 35.
(100) *Ann.* 2, 32.
(101) *Declam.*, 274 in fine.

Suetonio habla de un esclavo al cual, cortadas las manos, que colgaban de su cuello, precedía un título que indicaba el motivo de tal castigo (102), y Eusebio nos cuenta que Atalo

> "fué llevado por el anfiteatro, precediéndole una tablilla en la que estaba escrito en latín: Hic est Attalus Christianus" (103).

## VI

### *La crucifixión*

La crucifixión misma también podía realizarse de distintas maneras. Las representaciones icónicas muestran casi siempre a Jesús tendido sobre la cruz que está preparada en el suelo para ser enclavado en ella. Se dice que únicamente se aparta de esta costumbre el Beato Angélico de Fiésole, cuya egregia imagen se conserva en el Museo de San Marcos de Florencia.

Este procedimiento tan vulgarizado de imaginar la crucifixión, podemos descartarlo casi con absoluta seguridad por las siguientes razones:

1.ª Son copiosos los testimonios de las Padres que suponen que Cristo subió a la cruz ya fijada de antemano:

> "Vino el Señor al lugar en que debía subir a la cruz" (ἀναβαίνειν αὐτὸ ἐπὶ τὸν σταυρὸν ἔδει) (104).
>
> "Subiendo Nuestro Señor Jesucristo a la tabla ya erigida de la cruz". (Ἐπὶ τοῦτο τὸ ἰκρίον <σημεῖον> τοῦ σταυροῦ ἀναβάς...) (105).
>
> "Interesa fijarse en cómo sube. Desnudo. Así debe, pues, subir..." (106).
>
> "Allí los homicidas extendieron con violencia sus manos en un elevado madero erigido sobre la tierra..." (107).
>
> "Después que dejó la ciudad de Jerusalén,
> habiendo llegado al Lithostrotos (!),
> la turba de forajidos arrastrando a mi rey,
> en seguida prepararon una alta cruz,
> levantaron en alto y le suspendieron del extremo.

---

(102) *Caligula*, 32.
(103) *HE.*, 5, 1, 44: MG 20, 425 A; Cf. Dion Cassio, 54, 3.
(104) *De Passione et Cruce*, 20: MG 28, 221 A.
(105) *Homilia in Parab. de Ficu* (Ps. Chrys.), 2: MG 59, 590.
(106) San Ambrosio, *in Lc* 10, 110: ML 15, 1924.
(107) Nonnus Panopolitanus, *Paraphrasis in Ioannem* 19, 18: MG 43, 901, B.

> Y Él, derecho y firme en lo alto, era fijado
> en una de las ramas del árbol, extienden
> sus manos y las clavan con clavos,
> así como sus pies, en el fijo madero vertical" (108).

Hay que notar que no damos fuerza probativa absoluta a estos testimonios, por otra parte no conformes entre sí en los detalles de la crucifixión. Lo que queremos probar al aducirlos es que tradiciones notablemente más antiguas que nuestra actual iconografía imaginaban la escena del Calvario de manera completamente distinta.

2.ª A estos testimonios hay que añadir las frases de literatos e historiadores profanos citados por Holzmeister:

> "llevar a la cruz, conducir a la cruz, elevar hasta la cruz" (in crucem agere, tollere, elevare) (109).

Y aun en pasiva se dice del crucificado:

> "ser llevado, ser conducido, ser elevado hasta la cruz" (in crucem agi, tolli, elevari).

y más todavía:

> "subir a la cruz" (ἐπιβαίνειν τοῦ σταυροῦ), "ir a la cruz" (in crucem (ab) ire), "correr a la cruz" (in crucem excurrere), "saltar a la cruz" (in crucem salire).

3.ª Los textos que se alegan en contrario son Actas de Mártires que se refieren a la pena del fuego, no de la crucifixión (110).

4.ª Menos dificultad hacen las objeciones que el Dr. Bartolomé Relimpio hace en su devoto estudio médicolegal de la Pasión, donde argumenta de la sólida constitución ósea de la bóveda del pie para deducir la imposibilidad de clavarlos en un madero que no tuviese debajo el apoyo firme del suelo. Autoridades en cirugía nos han confirmado en lo contrario, cosa que por otra parte el sentido común da como evidente, sobre todo teniendo en cuenta que el poste vertical, fijo probablemente de mucho tiempo atrás, tenía ya abierto el camino a los clavos por haber sustentado a otros crucificados.

Estas consideraciones son las que han movido a muchos autores a imaginar que la cruz estaba ya del todo erigida (con

---

(108) *Tragoedia* "Christus patiens" v. 657-665 entre las obras de San Gregorio Nacianceno: MG 38, 189 A.

(109) Holzm., p. 19, n. 1s.

(110) Ib. n. 6.

sus dos travesaños) antes de empezar a clavar en ella a nuestro Señor.

Modernamente, sin embargo, empieza a abrirse paso una hipótesis que juzgamos más conforme a la realidad de los hechos. Supone que el reo era atado al patíbulo (travesaño horizontal) cuando aún estaba delante del juez, y era así atado conducido al suplicio, arrastrado por una cuerda que rodeaba su cuerpo Al llegar al lugar de la ejecución se clavaban sus manos a este patíbulo y, por medio de las mismas cuerdas, se le izaba hasta encajar el travesaño con la hendidura o mordaza del palo vertical, de modo que el reo quedase suspendido o cabalgando sobre el "sedile". Entonces bastaba ya atar o clavar los pies.

Para admitir como más probable esta reconstrucción del suplicio tenemos las siguientes razones:

1.ª El palo vertical estaba ya fijo en el lugar de la crucifixión, según hemos probado ya antes.

2.ª También hemos probado que el reo cargaba solamente con el palo transversal.

3.ª Se explica—con un espantoso y conmovedor realismo—la frase de Jesús prediciendo que sería "levantado en alto".

4.ª También se comprende la predicción del Divino Maestro a San Pedro:

> "extenderás tus manos y otro te atará (al patíbulo) y te llevará a donde tú no quieres (a la cruz)",

según la cual el cruciario no extiende las manos cuando ya está en la cruz, sino antes de ser llevado a ella.

5.ª Asimismo se explican con facilidad las crucifixiones cabeza abajo.

6.ª En cambio es casi físicamente imposible—ya no se le ve objetivo determinado—clavar las manos cuando el cruciario está ya sobre la cruz, teniendo que taladrar éstas y fijarlas fuertemente a un madero ligeramente sujeto por otro clavo a un poste, a una altura del suelo superior a dos metros.

## VII

### *Desnudo en la cruz*

¿Fué Nuestro Señor cubierto realmente con un velo, al ser despojado de sus vestiduras en el monte Calvario, o padeció sobre la cruz total desnudez?

La iconografía poco o nada puede ilustrarnos en este pun-

to. El respeto exige que se cubra al divino crucificado con un ceñidor (como en el marfil del siglo V) o incluso con una túnica completa (como en el Codex Rabulas, anterior al 586, y en el jaspe verde del siglo IV-V) (111).

Ni puede invocarse—como lo hace Holzmeister siguiendo a Leclercq (112)—el que los tres primeros crucifijos que se conservan representan al Señor completamente desnudo. Veamos por qué:

1.° *El jaspe rojo gnóstico.*—Grabado en una gema y encontrado en Gaza (Siria). Es del siglo II y tiene una inscripción indescifrable, o indescifrada por lo menos hasta ahora. Ciertamente el crucificado está por completo desnudo. Pero uno de los dos orantes—el de la izquierda—también lo está. Por eso nos sorprende que A. de Longpérier (113) diga que se nota cierta diferencia entre los vestidos de los dos personajes colocados al lado del crucificado, y mucho más nos sorprende que, estando el orante desnudo, se quiera invocar como argumento de la desnudez de Cristo en la cruz el estar aquí representado desnudo en esta gema.

2.° *Cornalina de Costanza* (*Rumania*).—Por su inscripción ΣΥΘΧΙ (ΙΧΘΥΣ al revés) se supone que se trata de un sello del siglo II. A los pies del Crucificado están los doce Apóstoles. El Crucificado está desnudo, pero tampoco aparece claramente la ropa de los Apóstoles, quienes si estuvieran en el Calvario, ciertamente no estuvieran desnudos (114).

3.° *Cornalina de Garrucci.*—En ésta aparece con absoluta claridad la desnudez de los doce Apóstoles al pie de la cruz (115).

Asentemos ahora con el P. Lagrange que los Santos Padres no se escandalizaron de la completa desnudez de Cristo en la cruz. Escojamos algunas frases:

> San Cipriano: "En Noé se prefigura la Pasión del Señor en que bebió vino, que se embriagó, que fué desnudado en su casa, que fué recostado con los muslos patentes y desnudos (*nudis et patentis femoribus*)" (116).
>
> San Ambrosio: Interesa considerar cuál sube. Desnudo

(111) DAC fig. 3897.

(112) p. 29.

(113) A. de Longpérier: *Pierre basilidienne offrant la plus ancienne représentation de la crucifixion*: Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France, 30 (1867), 201-6: DAC 3, 3049.

(114) Cecil Smith, *The Crucifixion on a greek gem.*: Annual of the Brithis School at Atenas, 3 (1896-7), 201-6; DAC 3, 3049.

(115) DAC 3, 3049.

(116) Ep. 63, 3: ML 3, 386s.

le veo. Tal debe por lo tanto subir el que anda buscando vestidos; venció aquél que se despojó de los vestidos y subió tal cual la naturaleza nos formó, siendo Dios el autor; tal en el Paraíso habitó el primer hombre, y tal entró el hombre segundo al Paraíso (*quales nos auctore Deo natura formavit; talis in Paradiso primus homo habitavit, talis ad paradisum homo secundus intravit*)" (117).

San Agustín: "Pues bien, aquello de que se embriagó Noé de la viña que plantó y que fué desnudado en su casa, ¿no es evidente que se refiere a Cristo, que padeció en su pueblo? Porque entonces *fué desnudada su carne*, para los judíos escándalo y para los gentiles necedad, pero para los escogidos, así judíos como gentiles, como para Sem y Jafet, fortaleza y sabiduría de Dios" (118).

San Juan Crisóstomo: "Aquí (en el Calvario) desnudez y allí (en el Paraíso) desnudez; pero allí, habiendo pecado, fué desnudado porque pecó; pero éste se desnuda para ser libertado" (119).

San Germán, Patriarca de Constantinopla: "Estoy desnudo..., despojado de mis lucientes vestidos..., de los de mi gloria celestial..., y aun de los que se usan para el propio pudor" (120).

Pseudo Atanasio, en el Sermón de Pasión: "Se despojaba de sus vestidos porque convenía al introducir a los hombres en el Paraíso, despojarse de las túnicas con que Adán se cubrió cuando fué arrojado del Paraíso" (121).

Ante estos testimonios observamos que, si bien es verdad que la expresión "estar desnudo" puede entenderse del que conserva poca ropa (y en este sentido pudo llamarse desnudo

---

(117) *In Lc* 10, 110: ML 15, 1924.

(118) *C. Faust.*, 12, 23: ML 42, 2, 286. N. B. ¿Cómo entiende San Agustín lo de "Christus passus" (Cristo que padeció en su pueblo)? ¿Lo entiende de la flagelación, o de la cruz? De la Cruz, sin duda, puesto que alude a San Pablo 1 Cor 1, 23-25 y porque en el mismo libro (c. 24: ML 267) dice a los maniqueos: "Ite quibus viluit indurata caro ex qua nati estis: neque enim esset unde vos quoquo modo christianos appellare possetis, nisi Christus sicut a Prophetis praenuntiatus est, venisset in hunc mundum, bibisset de vinea sua calicem illum qui transire non potuit, dormisset in passione sua, tamquam in ebrietate stultitiae, quae sapientior est hominibus". Y más claro en *De Civ. Dei* (16, 2, 2: ML 41, 478); "Et inebriatus est, id est, passus est; et nudatus est; ibi namque nudata est, id est apparuit eius infirmitas, de qua dicit apostolus; "etsi crucifixus est ex infirmitate" (2 Cor 13, 14).

(119) *Ad Col* 2, Hom. 6, 4: MG 62, 342. Cita Holzmeister (p. 29) MG 58, 772, pero tal vez esta desnudez se refiera a la flagelación: "Pues qué ¿has padecido tú tanto como tu Señor? ¿Has sido vituperado en público? Pero no con tan grandes contumelias. ¿Has sido azotado? Pero no en todo el cuerpo, ni desnudo ni azotado..." *In Mat*, Hom. 87, 2.

(120) "In vivificam crucem": MG 98, 228D.

(121) MG 28, 221.

a Pedro al tirarse de la barca y aun al mismo Jesús al ponerse a lavar los pies de sus Apóstoles), difícilmente pueden entenderse en este sentido las expresiones: "nudis et patentis femoribus", "talis quales nos natura formavit"; "despojado de los vestidos que guardan el pudor", "de la túnica con que Adán se cubrió cuando fué arrojado del Paraíso".

Por el contrario, sostienen la existencia del velo las Actas Apócrifas de Pilato, y en la Edad Media las Revelaciones de Santa Brígida y el Pseudo Anselmo en el Diálogo "de Passione Domini" (122).

Modernamente casi todos los autores sostienen esta última sentencia, pero no podemos asegurar que con razones eficaces.

Tomemos por ejemplo al P. Prat, en su "Vida de Jesucristo". Para la existencia del velo da las siguientes razones:

1) Que el estar Jesús desnudo es cosa que sostuvo Suárez "diciendo" que era sentencia común de los Padres, aunque —añade el P. Prat—sólo cita a dos, y para eso uno de ellos sin razón, ya que el "de Passione et Cruce Domini" no es de San Atanasio.

Suárez—respondemos—dice, en efecto, que es sentencia común de los Padres la desnudez completa de Jesucristo en la cruz. Pero no sólo cita a San Ambrosio y a San Atanasio, sino a San Agustín, a San Cipriano, y entre los escritores posteriores a Ruperto, San Buenaventura y el Cartujano (123).

Y nosotros acabamos de aducir además en favor de esta sentencia los testimonios de San Juan Crisóstomo y de San Germán.

2) Cita después el P. Prat abundantes textos en los que se llama estar desnudo al estar cubierto con poca ropa (*Geórgicas,* Hesíodo, Libro de los Reyes, Isaías).

Ya hemos respondido a esta razón viendo que los Santos Padres no se limitan a la afirmación de que Jesús estuvo desnudo en el Calvario, sino que usan expresiones y comparaciones que no pueden parangonarse con ninguna de las citadas por el P. Prat.

3) A continuación recuerda a Herodoto (1, 10), que dice que todos los bárbaros (no griegos) tenían como una infamia el aparecer desnudo ante nadie; que Tucídides (1, 6) nota la repugnancia de los bárbaros, sobre todo del Asia, a aceptar el que los atletas peleen desnudos; que en Grecia se introdujo tarde esta costumbre y que Roma tardó en imitarlos.

---

(122) 10: ML 159, 282s.

(123) SUÁREZ, *De Mysteriis Vitæ Christi,* disp. 36, s. 4, n. 2; Vives, 19, p. 568.

Respecto del dicho de Herodoto, admitamos el testimonio y la autoridad y añadamos que en la crucifixión no se trata precisamente de evitar la infamia del ajusticiado.

En cuanto a las otras citas prueban eruditamente, a lo sumo, la repugnancia en Roma a la desnudez de los gladiadores, pero no la evidencia de que, con repugnancia o sin ella, se crucificaba generalmente desnudos, a lo menos en el siglo primero de nuestra era. Entre otros testimonios está el que Suetonio narra de Nerón (124) que no deja lugar a dudas.

4) Según la Mishna (Sanhedrín 6, 4) los condenados a ser apedreados no eran ejecutados completamente desnudos.

Es cierta la cita, aunque no completa. Porque en el mismo Talmud se hace notar que

> "los rabinos dicen: El hombre sea lapidado cubierto por delante; la mujer, por delante y por detrás. Pero los sabios dicen: la mujer sea cubierta, mas el hombre sea apedreado desnudo" (125).

Luego tampoco está clara la costumbre aun entre los judíos. Y en el Calvario la presencia de los soldados romanos hace más probable que se siguiera la costumbre romana.

5) Termina el P. Prat con una razón que ciertamente nos hace fuerza para admitir la sólida probabilidad de que nuestro Señor fuera cubierto con un velo:

> "Había en el Calvario quien se ocupara de velar por la decencia y diese al Divino Crucificado esta muestra de veneración, a la que los romanos no habían de oponerse, ya que estaban acostumbrados a respetar los sentimientos y aun los prejuicios de los pueblos sometidos".

Es la escena que ha reconstruído la piedad cristiana en el Diálogo ya citado "de Passione Domini", atribuído a San Anselmo:

> "Escucha, Anselmo, lo que ahora voy a referirte...: desnudaron por completo de sus vestidos a mi único Hijo Jesús y yo quedé exánime; sin embargo, tomando el velo de mi cabeza se lo ceñí alrededor de su cintura. Después tendieron la cruz sobre la tierra y le extendieron a Él encima y le clavaron primero un clavo tan grueso que no podía manar la sangre, porque llenaba el clavo completamente la herida. Tomaron entonces cuerdas..." (126).

---

(124) *Nero*, 29.
(125) STRACK BILLERBECK. *In Mt* 27, 47.
(126) *Dial. de Passione Domini*, 10: ML 159, 282s.

Holzmeister refuerza este argumento del P. Prat diciendo que muy bien pudo hacerse excepción de nuestro Salvador en este punto de la desnudez, puesto caso que ya se había hecho camino del Calvario, siendo así que la costumbre era ir desnudos los ajusticiados y consta que nuestro Señor caminó al suplicio con sus propias vestiduras.

Confesamos que no nos hace mucha fuerza este argumento, porque para exceptuarle de la desnudez en el camino del suplicio había una razón de peso, a saber: que ya había sido flagelado de antemano. Y hay que advertir que el único argumento que Holzmeister tiene para dar por cierta la costumbre de llevar desnudo al reo al lugar del tormento, es precisamente porque había de ser flagelado en el camino.

Concluyamos que si bien son fuertes las razones para pensar en la desnudez total de nuestro Redentor en la cruz, no carece de verosimilitud la escena que la piedad cristiana ha reconstruído suponiendo que nuestra Señora, o cualquier otro de los circunstantes, entregó un paño al desnudo Jesús para que se cubriera.

## VIII

### *La muerte del Salvador*

Nuestro Señor fué fijado a la cruz con clavos, sin excluir con esto la posibilidad de que, además, los brazos estuvieran atados al patíbulo con las cuerdas con las que fué ligado al empezar su Vía Crucis.

De las manos lo dice expresamente Santo Tomás:

> "Si no viese en sus manos la hendidura de los clavos y metiese mi dedo en el lugar de los clavos..."

De manos y pies lo da bien a entender la frase pronunciada en la Aparición, narrada por San Lucas, a los Apóstoles en el Cenáculo: "Mirad mis manos y mis pies, que yo mismo soy"; y así lo ha sostenido siempre la tradición cristiana.

Lo que sí ha sido corriente en la tradición popular es la creencia de que al fijar con clavos a la cruz a nuestro Señor, se hizo con El una excepción. Por eso suele representarse a los ladrones sujetos solamente con cuerdas. El fundamento es una frase un tanto oscura de Tertuliano, comentando el "Han taladrado mis manos y mis pies", del Psalmo 21:

> "La cual cruz no la padeció el mismo David, ni ninguno de los Reyes de los Judíos; no pienses que se profetiza la pasión de algún otro, sino de aquel que únicamente por su pueblo fué crucificado de manera tan señalada (eius qui solus a populo, tan insigniter crucifixus est)" (127).

Sea lo que fuere de la opinión de Tertuliano, es lo cierto que en la época que nos interesa, en especial entre los romanos se usaba clavar al condenado en la cruz. Aun pasando por alto la fábula de Prometeo crucificado con clavos a la roca del Cáucaso, el verbo προσηλοῦν (de ἦλος, clavo) es término técnico para expresar la crucifixión, así como su sinónimo καθηλοῦν.

Lo mismo demuestran los siguientes hechos:

> "El tirano Policrates fijó en la cruz a un sátrapa llamado Orontes, y de su cruz corría una sangre espesa que manaba de sus miembros..." (128).

En los diálogos de Séneca se dice de Régulo: "Le taladran con clavos..." (129).

Y San Ireneo, testigo próximo de la Tradición:

> "El formato de la cruz tiene cinco cabos o extremos: dos en su longitud, dos en latitud y uno en el medio, en el que descansa *el que es enclavado*" (83);

y Tertuliano, hablando del "foderunt manus meas et pedes" dice:

> "los cuales son sufrimientos propios del crucificado" (quae, propria atrocia sunt crucis) (130).

Por último, no debe olvidarse a Plauto:

> "Yo daré un talento al primero que corra a la cruz, pero con la condición que se le fijen ambos pies y ambas manos" (sed ea lege ut affigantur bis pedes bis brachia) (131).

*La muerte.*—Uno de los mayores tormentos de la cruz era su duración. Hubo crucificados que permanecieron días ente-

---

(127) *Adv. Marc.*, 3, 19: ML 2, 377A.
(128) VALERIO MÁX., *Hist. Rom.*, 6, 9, ext. 5.
(129) "Clavi cutem figunt", SÉNECA, *Dial.*, 1, 3, 9.
(130) *Adv. Marc.*, 3, 19: ML 2, 377 A.
(131) *Mostellaria*, 2, 1, 125.

ros en el tormento, por ejemplo un esclavo crucificado en Damasco el año 1247 vivió tres días clavado en la cruz. Y Flavio Josefo y Herodoto nos hablan de crucificados bajados de la cruz y revividos.

Más explícito es aún el testimonio de Orígenes, que comentando las palabras del Centurión: "Verdaderamente que este hombre era hijo de Dios", da como causa probable de la conversión de este soldado el milagro de la rápida muerte de Jesús, quien:

> "como quien tiene potestad para poner su alma, la puso cuando Él quiso... Porque milagro era que al cabo de tres horas muriese el que tal vez hubiera debido vivir dos días, según suele acontecer a los que son crucificados" (132).

Se ha querido dar como explicación de la pronta muerte de Nuestro Señor el choque traumático o la fiebre traumática. Pero no parece deba admitirse esta opinión.

Para declararse la fiebre traumática capaz de producir la muerte no hubo suficiente tiempo. Y en cuanto al choque traumático es poco probable, dada la sana y equilibrada complexión de Jesús de Nazaret, sin contar con que para esta hipótesis es necesario recurrir a un milagro para explicar que se tardaran tres horas en producir la muerte por un choque traumático.

Preferimos, pues, la explicación apuntada por Orígenes: Jesús muere como quien tiene potestad para entregar su alma cuando quiere.

* * *

Estas notas son el comentario filológico o arqueológico al versículo del Evangelio que narra la crucifixión del Salvador. Pero el comentario piadoso—tan largo en obras de heroísmo y santidad al correr de los siglos—podría condensarse en las sentidas palabras de San Francisco de Sales:

> "Fué el amor o la locura lo que te llevó, buen Jesús, a padecer; fué amor y fué locura: locura mía, amor tuyo."

## CONCLUSIONES

1.ª Nuestro Señor fué condenado a muerte por delito de rebeldía. Así era sancionado este delito por el Derecho Romano. Esta pena se daba comúnmente a los esclavos, y sólo por excepción a los ciudadanos romanos.

---

(132) *In Mt* 40: MG 13, 1793 B.

2.ª Era frecuente como preámbulo de los suplicios, en especial del de la crucifixión, azotar al reo. Esta flagelación se hacía comúnmente camino del lugar de la ejecución, pero con Nuestro Señor se hizo en el Pretorio de Pilato.

3.ª La cruz de Cristo constaba de dos toscos maderos separados. A cada uno de ellos y al compuesto de ambos llaman los autores "cruz". El palo vertical, de una longitud no inferior a tres metros, estaba fijo ya en el monte Calvario y probablemente había servido para otras crucifixiones. El horizontal, o patíbulo, fué llevado primero sobre sus hombros divinos y después sobre los de Simón Cireneo, hasta el Calvario.

4.ª Contra la general costumbre, en este camino del suplicio, Nuestro Salvador llevaba puestos sus vestidos.

5.ª Con grande probabilidad, las manos de Jesús fueron clavadas en tierra al patíbulo, e izado por medio de cuerdas hasta encajar este travesaño con la hendidura o mordaza del palo vertical. Una vez suspendido, le fueron clavados los pies.

6.ª Lo que en todo caso es menos probable es que fuera enclavado en tierra a la cruz completa y que luego fuera ésta levantada

7.ª Ni los Evangelistas, ni los autores profanos, ni la iconografía ni la epigrafía cristianas hacen más probable el que la forma de la cruz fuera la comúnmente hoy representada, que llamamos latina. Pero la literatura patrística lo afirma con suficiente claridad.

8.ª Es moralmente cierta la existencia del "sedile", caballete o palo perpendicular al poste vertical, que sirviera de asiento al crucificado. No carece de probabilidad el "suppedaneum" o madera para apoyar los pies.

9.ª Jesucristo fué desnudado antes de ser puesto en la cruz. No negamos verosimilitud al velo con que suele ser representado, pero las expresiones de los Padres más bien indican una desnudez completa.

10.ª Sus manos y pies fueron clavados, con certeza. Los ladrones, casi seguramente, fueron también enclavados.

11.ª La muerte de Jesús al cabo de solas tres horas de suplicio es milagrosa, acto de quien tiene potestad para entregar su vida.

MANUEL GÓMEZ-PALLETE, S. J.

# Siglas adoptadas de Revistas

| | | |
|---|---|---|
| CT | = | Ciencia Tomista. |
| EE | = | Estudios Eclesiásticos. |
| GREG | = | "Gregorianum". |
| IC | = | Ilustración del Clero. |
| RET | = | Revista Española de Teología. |

# Bibliografía

## LIBROS

De Ghellinck, J., S. I. *Patristique et Moyen Age. Etudes Littéraires et doctrinales.* T. 1.°: *Les recherches sur l'histoire du symbole des Apôtres depuis cinq siècles.* (Collection *Museum Lessianum.* sec. hist., número 6).—Edic. J. Duculot (Gembloux, Bélgica) XII-276. En octavo 190 frs.

El renombrado maestro en estudios patrísticos y medievales, P. José de Ghellinck, S. I., inicia la publicación, en tres o cuatro gruesos volúmenes, de un buen número de sus investigaciones históricocríticas, que en estos últimos años habían visto la luz pública en diversas Revistas, con aplauso del mundo sabio.

El primero de ellos comprende la historia de las investigaciones llevadas a cabo sobre el Símbolo de los Apóstoles. Precioso instrumento de trabajo para todo el que quiera imponerse en el proceso de la investigación sobre el origen del Símbolo apostólico. Es una historia orgánica, hábilmente sistematizada, dentro de los términos generales cronológicos de todas las aportaciones, inducciones, resultados y pasos de avance, en esta reñida exploración que ha agitado los ingenios desde Lorenzo Valla, y que se ha desarrollado apasionadamente durante el último siglo.

Investigación polémica en su primera fase—de L. Valla hasta Caspari—, pero que da por resultado el hallazgo por Ussher de la "forma antiquior" del Símbolo; siguen después los estudios sobre la doble redacción, con los nombres de Caspari, Harnack, Kattenbusch, Burn, Loofs y otros; desde la primera guerra mundial hasta el 1940-1945 se discuten los resultados anteriores y se orienta la atención hacia las tres formas "recentior, antiquior, antiquissima"; el último capítulo prosigue la misma materia, con nuevas aportaciones, contiendas y precisiones de los últimos críticos, para deducir la conclusión general, optimista, sobre los actuales resultados.

El cuadro está trazado de mano maestra; el estudio y caracterización de cada una de las tendencias y fases de la investigación y de sus autores se recomienda por una crítica sagaz, muy matizada y de objetiva madurez y valoración definitiva.

De suma utilidad será el copioso apéndice bibliográfico, cronológicamente ordenado, y enriquecido con referencias y recensiones críticas, de los principales trabajos sobre el tema durante este último siglo. Un índice onomástico final facilita la consulta de esta obra maestra.

J. Madoz

AMORÓS, FR. LEÓN, O. F M., APERRIBAY, FR. BERNARDO, O. F. M., OROMÍ, FR. MIGUEL, O. F. M., *Obras de San Buenaventura.*—Edición bilingüe. T. 2.º: *Jesucristo.* Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid, 1946) 847, 30 ptas.

A la recensión que hicimos del primer tomo de las obras de San Buenaventura publicadas por la B. A. C.[1] sólo hemos de añadir a propósito de este segundo tomo que contiene una valiosísima introducción general sobre la cristología mística del Santo y atinadísimas introducciones particulares a cada uno de los varios tratados. El acierto en seleccionar los escritos acerca de N. S. Jesucristo ha sido grande. Se presenta a Cristo en su ciencia divina y humana, a Cristo como árbol de la vida y a Cristo en sus misterios, a saber, en su infancia, en la Eucaristía, en sus sufrimientos. Creemos que este tomo resultará indispensable para cuantas personas deseen conocer las obras maestras escritas sobre nuestro divino Salvador. La unción típica de San Buenaventura penetra estos tratados. En particular de los de la Pasión se ha dicho con verdad que "lo que el Santo ha escrito sobre el Salvador paciente apenas si podrá ser superado. Es de una ternura que llega al corazón".

La presentación y la traducción son también en este tomo dignas de todo elogio. Por señalar alguna errata insignificante indicaremos que en la página 666 la referencia 12 del texto corresponde a la nota 13, y la referencia 13 a la nota 12. J. SOLANO

GARCÍA, FÉLIX, O. S. A., *Obras de San Agustín.* Edición bilingüe. Biblioteca de Autores Cristianos.

T. 1.º: *Introducción general. Bibliografía. Vida de San Agustín, escrita por San Posidio. Introducción a los Diálogos. Los Soliloquios. El libro De la Vida feliz. Los libros Del Orden.* Preparado por el R. P. VICTORINO CAPÁNAGA, Agustino Recoleto (Madrid, 1946) XVI-782 30 ptas.

T. 2.º: *Introducción a la Filosofía de San Agustín. Las Confesiones.* Edición crítica y anotada por el R. P. ANGEL C. VEGA, O. S. A. del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid, 1946) 975, 40 ptas.

La Biblioteca de Autores Cristianos va realizando sus propósitos con eficacia admirable, acierto pleno, éxito insospechado en todos órdenes. En sus propósitos no podía menos de entrar ampliamente la colosal figura de San Agustín. Y efectivamente se propone dar cabida al pensamiento de este gran cristiano en su Biblioteca con largueza que el catolicismo español ha de agrádecer profundamente. El P. Félix García, tan conocido ya en el mundo intelectual español, es el encargado de dirigir esta publicación y, a la vez, una garantía de selección y exactitud. El a su vez se busca sus colaboradores, y para estos dos primeros tomos ha dado con dos de primera talla, el P. Capánaga y el P. Vega.

El P. Capánaga ha antepuesto a la obras agustinianas del primer tomo una amplia introducción general de 276 páginas en que ha tocado los principales puntos de la personalidad agustiniana y de sus doctrinas, dedicando como a obras características un capítulo a cada una

[1] EE 79 (1946) 557-558.

de éstas: a las *Confesiones* como tipo del genio religioso de San Agustín, a los libros *De Trinitate* como filosofía del espíritu, y a la *Ciudad de Dios* como dialéctica de la Historia. Los dos capítulos finales de la introducción (XIV y XV) *San Agustín genio de Europa*, y *El mensaje actual de San Agustín* son de gran interés para el espíritu moderno, que afectado por la problemática desorientación de nuestros días, quiere acercarse a este gran hombre, muerto hace ya tantos siglos, pero cuyo espíritu sigue viviendo todavía dentro de la Humanidad.

Como complemento de la introducción viene una amplia bibliografía, que no pudo ser pretendida como completa por su autor, porque hubiera sido empeño imposible. El P. Capánaga parte de la magnífica bibliografía del P. Nebreda, omitiendo de ordinario las fichas en ella incluídas fuera de algunas excepcionales, pero completándola ya en sus omisiones, y sobre todo en la enorme producción que desde la publicación de aquélla se ha dado sobre todo con ocasión del centenario de la muerte de San Agustín. El P. Capánaga ha coleccionado 885 fichas, y acertadamente las ha ordenado sistemáticamente en 34 apartados de características muy concretas. Tenemos con ello una bibliografía orgánica, cuya utilidad sube de punto con las brevísimas indicaciones que dan la característica fundamental de las obras, aunque alguna vez no todos estarán conformes con la caracterización hecha.

Antes de las obras propiamente agustinianas está incluída con traducción la Vida de San Agustín por San Posidio: es acertada la idea de publicarla en esta forma. Y siguen luego los primeros Diálogos agustinianos que se refieren en la portada del libro. El texto latino no ofrece novedad; respecto de la traducción castellana no podemos manifestar tanta satisfacción, la hubiéramos deseado más agustiniana, más precisa; se han perdido con frecuencia demasiados matices no difíciles de lograr, y alguna vez aun la misma versión gramatical es deficiente.

El segundo tomo, preparado por el P. Vega, abarca una introducción a la Filosofía de San Agustín del mismo Padre Vega, reproducción aumentada de la ya conocida del autor, y el texto de las Confesiones. Son nuevos en la introducción los capítulos I (Diorama filosófico de San Agustín) y VIII (San Agustín y la filosofía moderna), aun cuando en éstos hay elementos precontenidos en la edición anterior. Esta introducción abarca 234 páginas y le sigue una bibliografía referida solamente a la parte filosófica.

Tras una breve introducción nos da luego el P. Vega el texto de las Confesiones con su traducción. Según el P. Vega nos da aquí un texto "*nuevo*, lógico y razonado, notablemente superior al de nuestra primera edición y, por lo que se refiere a nosotros, definitivo y último". Es ya conocido el valor del anterior texto crítico del P. Vega, aceptado por la crítica como el mejor hasta entonces logrado y como casi definitivo. El mismo Skutella, al hacer su edición para Teubner, aceptó sustancialmente las correcciones del P. Vega, y con ellas, naturalmente, los principios críticos de éste. Esta nueva edición supone un avance, cuya sustancia consiste en la persuasión lograda por el P. Vega después de muy detenidos estudios de que es menester rehabilitar hasta cierto punto el valor del Sesoriano, el cual tras la exclusiva conquistada en la edición primitiva de Knöll, había caído en desprestigio. El P. Vega ha añadido a los criterios anteriormente adoptados (el del ritmo y el comparativo de las familias de códices) estos otros con los que el texto de Vega se aproxima más al Sesoriano: "Siempre que esté el Sesoriano apoyado por algún códice, debe ser tenida por buena su lectura (por ejemplo, *volens* de S y otros cuatro contra *volvens* de los demás en VIII, 11, LT; *pág.* 640, lín.

35). Asimismo, siempre que su lectura haga buen sentido debe ser preferida a las de los demás, por su venerable antigüedad" (por ejemplo, *iniecti* de S contra todos los demás en VIII, 12, 29; pág. 646, lín. 14). Fácilmente advertirá el lector que este segundo criterio coloca al Códice Sesoriano en un plano de superioridad respecto de los demás en forma que sus lecciones resultan básicas para la edición, y en principio las verdaderas. El mismo P. Vega reconoce que ha de suscitar extrañeza ante los críticos alguna de sus correcciones. Y, efectivamente, quizás no todos, prevenidos ya por el fracaso de Knöll, quieran conceder esa prevalencia al Sesoriano.

La traducción es una refundición de la anteriormente propuesta por el P. Vega. La juzgaríamos intermedia entre la de Riber, más literaria y demasiado dependiente de la traducción francesa de Labriolle, y la del Apostolado de la Prensa realizada por el P. Valentín Sánchez Ruiz (no Gómez, como dice el P. Vega), con menos brillantez pero con más exactitud.

Con esto la B. A. C. recibirá las felicitaciones merecidísimas no sólo de parte del católico español, sino aun del mundo crítico científico, el cual tal vez verá con agrado una edición separada del texto crítico de las Confesiones, que tal vez quede ya consagrado como definitivo, al menos mientras los archivos no nos den nuevos elementos.

J. ITURRIOZ

RICCIOTTI, GIUSEPPE, *Historia de Israel.* Trad. de XAVIER DE ZUBIRÍ.—Ed. Luis Miracle (Barcelona), 474.

Editor y traductor merecen los más sinceros plácemes por haber proporcionado a los lectores de lengua española tan importante obra, tan diligentemente traducida, tan hermosamente presentada.

En la obra hay que distinguir sus dos partes esenciales y una tercera *complementaria.* Las esenciales son: la *Introducción* (p. 1-115) y la *Historia de Israel* (p. 117-442). La parte complementaria (p. 443-473) encierra cuatro mapas, sin paginación; notas bibliográficas, registro de nombres y temas principales, lista de las ilustraciones, e índice.

El mayor mérito de la Introducción creo que es su plena suficiencia y su magistral sobriedad; aunque en su último punto, *La fuente histórica,* lamento tener que señalar una deficiencia, relativa a algo importante, a algo esencial. Me refiero al estudio absoluto y comparativo del valor histórico de los libros históricos de la Biblia, que no aparece en la obra.

En la parte principal, *La Historia de Israel,* es también muy de lamentar la falta que se nota de la *Historia* o *Prehistoria de Israel,* desde Adán hasta Abraham. Además, sin señalarlo como defecto positivo, me atrevo a manifestar mis deseos de que la obra toda tuviera síntesis históricas al fin de cada uno de los ocho puntos culminantes, señalados muy bien por Ricciotti; síntesis históricas, en las que apareciera el desarrollo histórico del pueblo de Israel y se destacaran las figuras de un Moisés, de un Samuel, de un David y de un Isaías, como se destaca en la obra magistralmente la personalidad de Jeremías.

Ojalá aparezca pronto el segundo volumen, digna continuación del primero y digno coronamiento de la obra toda.

ROMUALDO GALDÓS, S. J.

ZARAGÜETA JUAN, GONZÁLEZ IRENEO, MINGUIJÓN SALVADOR, y CORTS GRAU JOSÉ, Catedráticos de Universidad. *Balmes filósofo, social, apologista y político.*—(Madrid, 1946) 184, en 8.º

Con este título presenta al público el "Consejo de Investigaciones Científicas" la figura de nuestro gran pensador Jaime Balmes, bajo los diversos aspectos de filósofo, sociólogo, apologista y político. Como dice en el prólogo el Sr. Carmelo Viñas y Mey, catedrático de la Universidad de Madrid, se trata en este libro de rendir un homenaje a Balmes con motivo de haberse cumplido en 1944 el centenario de la publicación de sus obras *El Criterio* y *El Protestantismo comparado con el Catolicismo*, y también el de la fundación por el mismo del periódico "El Pensamiento de la Nación". Para este fin se ha valido el "Consejo de Investigaciones Científicas" de los acreditados profesores mencionados en el título, los cuales pronunciaron sendos discursos sobre dichos puntos en la sede del Instituto de Balmes.

En todos ellos aparece el homenajeado verdaderamente grande, y uno de nuestros mayores prestigios, si no el mayor de ellos, durante todo el siglo XIX.

En filosofía, dice muy bien el Sr. Zaragüeta (p. 126), el pensamiento balmesiano "corre por los cauces de la llamada *filosofía perenne*, de corte y estilo perfectamente clásicos". Caminando por ese cauce, sabe evitar los escollos de tantos errores que en su tiempo estaban en boga, entre ellos el idealismo, el escepticismo y el panteísmo. Bien es verdad que, en cuanto al idealismo y escepticismo, parece desconcertante la proposición que asienta Balmes, y que ciertamente no admitirán todos los partidarios de la filosofía perenne: *El principio de la evidencia no es evidente* (p. 111-112). Pero él sale del paso acudiendo al *instinto intelectual* o al *sentido común*, que nos hace dar un asentimiento inquebrantable al principio de evidencia, haciendo así imposible el escepticismo. Y si se le objeta que este recurso es muy digno del hombre, pero no del filósofo, contesta con aquella frase que se ha hecho célebre: *Si no puedo ser filósofo sin dejar de ser hombre, renuncio a la filosofía y me quedo con la humanidad* (p. 115 y 119). Frase que, guste o no guste, da por lo menos muy bien a entender cuán lejos estaba del escepticismo.

Como sociólogo, el P. Ireneo González nos hace ver con cuánta claridad y exactitud apreció y estudió Balmes, hace ya todo un siglo, la que llamamos *cuestión social*: su existencia, su gravedad, sus causas y sus remedios. Podrán descubrirse algunas pequeñas lagunas sobre algunos puntos concretos (p. 193), pero "parece mentira que en la primera mitad del siglo XIX se haya ocupado [Balmes] tan detenidamente de la cuestión social, la haya analizado con tanta profundidad y haya indicado orientaciones tan seguras para la solución de tan difícil problema" (p. 195). Está, pues, muy en su punto la exhortación a cuantos trabajen en materias sociales, de obra y por escrito, a que acudan a los escritos balmesianos para inspirarse en ellos, para sorprender en Balmes esas intuiciones y presentimientos en materias sociales, que rayan en el genio (p. 196).

Como apologista descuella sobre todo Balmes en su incomparable obra *El Protestantismo comparado con el Catolicismo*. Bastan para persuadirse de ello las siguientes palabras, que cita el Sr. Minguijón, de Menéndez y Pelayo (p. 445): "Por la forma clarísima de sus escritos, reflejo de la lucidez de su entendimiento, por la templanza de su ánimo, libre de toda violencia y exageración; por el sano eclecticismo de su

mente hospitalaria, Balmes estaba predestinado para ser el mejor educador de España en su siglo, y en tal concepto no le aventajó nadie". No es que no se le pueda señalar algún pequeño defecto. ¿Quién no los tiene? Pero sobresalen con mucho las virtudes y hacen que los defectos apenas se noten. Entre éstos se puede notar la demasiada importancia que tal vez dió al argumento que los jansenistas sacaron de los males de este mundo, para probar la existencia del pecado original. El mal físico, y sobre todo el moral, no se puede explicar, decían, sino como un castigo de la prevaricación primera; es decir, sin el pecado original. Luego tal pecado existió. Este argumento, cuya fuerza no e puede admitir (p. 394, 395), ha seducido a muchos apologistas. "Hasta nuestro Balmes, dice en la p. 352 con palabras del P. Casanovas..., dejóse contagiar en el lenguaje, ya que no en las ideas, cuando quiso relacionar las desgracias humanas con el pecado original"[1]. Si la relación es meramente *de hecho*, en cuanto que en el orden actual dichas desgracias son pena del pecado original, el argumento concluye; y éste parece ser el valor apologético que le concedía Balmes; pero "hay que confesar que en él abundan demasiado expresiones de resabio fideísta" (p. 398).

Viene en último lugar el discurso más breve de todos, el del Sr. José Corts Grau, que considera a Balmes como político. La política de Balmes, dice el Sr. Corts Grau, depende de su filosofía. "No es político, a pesar de ser filósofo, sino por serlo" (p. 471). Y como su filosofía "corre por los cauces de la filosofía perenne", lo mismo se podría decir de su política, basada en el reconocimiento de la dignidad del hombre y en el principio de que el Poder se establece para el bien común (página 474); política que trata de instaurar al hombre en el orden universal bajo la mirada de Dios, sin el cual no puede haber ni moral, ni derecho, ni política digna de tal nombre (p. 471-472).

Para España quiere la monarquía, pero sin adulaciones a los reyes. Cuando en junio de 1846 dijeron algunos que "al palacio no han de subir sino adoraciones", Balmes replicó con gran dignidad: "Nosotros no somos tan monárquicos. Al palacio, diríamos, no han de subir sino respetuosas verdades... Las adoraciones, a Dios; a los reyes, la verdad" (p. 473).

Como la política de Balmes está fundada en su filosofía, por eso exhorta el Sr. Corts Grau a nuestras juventudes al estudio. "Pensar de corazón y cultivar el entendimiento práctico, por nuestro bien, por el de la patria, eso es lo nuestro, esa es la gran lección de Balmes" (página 470).

G. HUARTE.

---

[1] A este propósito permítasenos señalar una frase menos exacta que emplea el Sr. Minguijón en la p. 396, al decir que por el pecado original "caímos del estado de naturaleza íntegra... al de *naturaleza pura* (subrayamos nosotros) en que nos encontramos". No nos encontramos en el estado de naturaleza pura, sino de naturaleza caída y reparada por la redención del Señor. Tal vez quiso indicar el Sr. Minguijón que, si no tenemos en cuenta las gracias que nos trajo la redención, las fuerzas de la naturaleza caída no se diferencian esencialmente de las de la naturaleza pura; como se dice muy bien en la p. 393. También nos parece que no todos admitirán sin más de una reserva cuanto se dice en la p. 311 y siguientes de la apologética de Blondel.

PLAZA, CARLOS G., S. I., *Contemplando en todo a Dios. Estudio ascético-psicológico sobre el Memorial del Beato Pedro Fabro, S. I.*—"Estudios Onienses", serie 3.ª, vol. 2.º—Ediciones FAX (Madrid, 1943).

La personalidad, tan espiritual y atrayente, del Beato Fabro estaba reclamando una obra donde se la estudiase con amor y competencia. Tal es la presente del P. Plaza. Después de una Introducción, de carácter más bien histórico, en que se encuadra la figura del Beato y se empalma su espiritualidad con otras corrientes, viene el estudio doctrinal dividido en dos partes. La primera se titula *Teoría*. Es bastante breve y en ella se estudia el aspecto psicológico y el ascético de la fórmula ignaciana "buscar y hallar a Dios en todas las cosas", o bien "contemplando en todo a Dios", que, según el P. Plaza, es como la cifra exacta del espíritu del Beato Fabro. Son dos capítulos de psicología religiosa, con perfecto conocimiento del estado de esta ciencia y de sus métodos, en cuya lectura—acaso por nuestra incompetencia—no logramos afincar la atención y el gusto. Pasamos, pues, rápidamente a la segunda parte, titulada *Práctica*. Todavía en ésta los dos primeros capítulos se nos antojan demasiado semejantes a los anteriores. Pero con el magnífico capítulo tercero "Hacia Dios: Itinerario activo" y más aún con el cuarto "Ecce adsum: Itinerario pasivo", el libro toma altura, se va remontando en pos del ánima bendita de Fabro por los peldaños de la mística escala, en cuyo final está Cristo y la Santísima Trinidad, y expande luego majestuosamente las alas por encima de las cumbres luminosamente tenebrosas de la contemplación. En resumidas cuentas, más que lo psicológico, nos gusta en este libro lo teológico y místico, para cuya exposición demuestra excepcionales cualidades el P. Plaza por su entrañable sentir de las verdades religiosas y por el estilo, muy suyo, cortado, brillante y profundo. Tal vez alguna frase de tono lírico y poético desentone un poco en un libro didáctico y científico como éste, p. e. aquélla de la página 278 "Dios... torrente que se desgaja en insomne espumadera", sin advertir que este último vocablo tiene en Castilla un sentido harto más prosaico que el que aquí se le atribuye.

La Introducción nos parece históricamente algo floja, quizá por exceso de sobriedad. Al tratar de los "Autores espirituales que influyeron en el Memorial" aduce a Rusbrockio, Herp, Taulero, el Pseudo-Taulero, y Santa Gertrudis, sin hacer mención de la *Devotio moderna* como tal, aunque cita la *Imitación de Cristo*. Creemos muy probable que Fabro leería en París el *Rosetum exercitiorum spiritualium* de Mauburnus, enciclopedia o suma ascética de la *Devotio moderna*. En cambio en el capítulo, fundamental e interesantísimo, que siguiendo a De Guibert dedica a distinguir la espiritualidad de unión y la espiritualidad de servicio, después de caracterizar admirablemente esta doble actitud mística en Fabro, estudia sus orígenes y dice que el matiz de servicio le viene a Fabro de San Ignacio, en lo cual estamos conformes, y el matiz de unión de la *Devotio moderna*, en lo cual no estamos de acuerdo. La auténtica *Devotio moderna*, tal como aparece en los monjes de la Congregación de Windesheim y en los Hermanos de la Vida común, es mucho más ascética—casi diríamos asceticista—que mística. No pudo, pues, influir predominantemente en sentido místico. Lo que sucede es que varios de los autores citados por el P. Plaza, como de la *Devotio moderna*, no pertenecen a esa corriente. Nada tiene que ver con ella, por supuesto, Santa Gertrudis, ni Rusbrockio, pese a la amistad que le unió con Gerardo Groote, ni Enrique Herp, que si bien perteneció algún tiempo a los Her-

manos de la Vida común, desde que entró en la Orden de San Francisco continuó la escuela de San Buenaventura y en este espíritu con influencias de los místicos alemanes escribió sus obras.

Esa "ondulación psíquica", ese "entrelazamiento de líneas", que se observa en Fabro, tiene que darse en todos los místicos de vida activa.

R. G. VILLOSLADA

CASANOVAS, IGNACIO, S. I., *Comentario y explanación de los Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola.* Versión castellana por el R. P. PEDRO N. ISLA, S. I., 2 t.—Editorial Balmes, Durán y Bas, 11 (Barcelona, 1945) 392 y 354, 24 ptas.

Para muchos quizá fueron una revelación las palabras que pronunció, en el primer Congreso Nacional de Ejercicios parroquiales de 1941, el entonces Obispo de Tortosa, Dr. D. Félix Bilbao, al asegurar que entre los muchos comentarios sobre los Ejercicios Espirituales de San Ignacio "acaso ninguno iguale al del santo y sabio P. Casanovas, sacrificado por los rojos". Fuera de Cataluña, este Comentario era obra poco conocida, no sólo por estar escrita en catalán, sino también porque su autor, si bien reunió en un tomo la "Teoría de los Ejercicios Espirituales", esparció luego entre los volúmenes de su "Biblioteca de los Ejercicios" sus luminosos directorios y los comentarios a cada una de las partes del libro áureo de San Ignacio. El poner todo esto en el idioma castellano y reunirlo y ordenarlo todo en estos dos tomos, que aparecen en un solo volumen, para hacer apreciar debidamente la obra de conjunto, ha sido la labor del traductor y de la Editorial Balmes. Mil felicitaciones merecen por ello.

Aunque los dos tomos son de incalculable valor, confesamos sentir nuestra predilección por el primero. Comentarios más o menos acertados a todas y cada una de las partes del libro de los Ejercicios, se han publicado muchos, sobre todo después que ha visto la luz publicada en un volumen de *Monumenta Historica Societatis Iesu*, toda la serie de Directorios aparecidos ya desde los tiempos de San Ignacio. Pero la claridad, profundidad y concisión con que expone el P. Casanovas la santidad que se encierra en los Ejercicios, las condiciones esenciales para hacerlos, los elementos naturales y sobrenaturales de los mismos, y el acertado directorio para cada una de las jornadas que recorre el que practica el mes de Ejercicios, tiene todo ello un valor de sistematización de mérito imponderable. Quizá lo más sublime del libro sea la parte del directorio que declara el fin de la cuarta semana (p. 282-294). Y conviene advertir que el P. Casanovas no nos brinda meras sutilezas de su ingenio, sino que su texto va entretejido de continuas citas del libro de los Ejercicios de San Ignacio.

Una distracción nos ha parecido notar en los compiladores de la obra del egregio comentarista, pues en la p. 279 se les ha escapado una frase que alude a la distribución de toda la materia de los Ejercicios que sigue el P. Casanovas en la edición catalana: "Este camino hemos seguido, explanando *en el tomo V* tres contemplaciones..." Séanos lícito al final apuntar un deseo que hemos oído manifestar a otros, y es que a traducción hubiera sido menos libre, ciñéndose más al texto original, pues aparecen frases cambiadas y aun párrafos, sin duda por distracción, omitidos.

MANUEL QUERA, S. I.

*REVISTA DE ESPIRITUALIDAD.* Publicación trimestral dirigida por Carmelitas Descalzos.—A Trento en el IV Centenario (1545-1563) y a la Espiritualidad Española del siglo XVI. 5 (1946) 1-338.

La benemérita "Revista de Espiritualidad" nos ofrece en este precioso volumen un valioso y extenso homenaje a la memoria del Concilio de Trento. Su mismo título especial indica claramente los dos temas a que se dedican sus trabajos, constituyendo dos partes distintas del volumen. Después de la introducción (p. 5-11), sobre el tema *Trento y España*, tratado en tono enardecido y entusiasta; la primera parte (p. 12-151) va dedicada a la *Espiritualidad en Trento*, y la segunda (p. 153-304) versa sobre la *Espiritualidad Española del siglo XVI*. Se añade un *Apéndice* (p. 305-333), con un trabajo del P. Matías del Niño Jesús, O. C. D., sobre el Carmelo frente a la falsa Reforma, y finalmente una muy oportuna *Crónica* (p. 334-338), en la que se contienen un *Documento Pontificio, de S. S. el Papa Pío XII, sobre el Centenario de Trento;* el *Decreto del Gobierno Español sobre la conmemoración oficial del IV Centenario del Concilio de Trento;* los índices detallados de los volúmenes que dedicaron, como extraordinarios, a la conmemoración de la Ecuménica Asamblea de Trento algunas publicaciones españolas, como "Razón y Fe", "Apostolado Sacerdotal", "Miscelánea Comillas", "El Español", "Verdad y Vida" y "Estudios Eclesiásticos"; la cita de otros artículos sueltos, de homenaje a Trento, publicados en "Archivo Español de Arte", "Hispania", "Revista Española de Teología", "Cultura Bíblica" y "La Ciudad de Dios". Termina la Crónica reseñando sucintamente otras conmemoraciones del Concilio de Trento en España.

No pretendemos examinar los 16 trabajos de las dos partes. Nos haríamos muy prolijos. De su valor no hemos de ser nosotros los que nos permitamos el atrevimiento de dictaminar. Ahí están las prestigiosas firmas que los avalan, como garantía y recomendación las más seguras. Nos limitaremos a hacer algunas consideraciones de conjunto.

*En la primera parte*, sobre la *Espiritualidad de Trento*, no se pretende agotar los temas que bajo ese título pudieran comprenderse, ni tampoco se aspira a desarrollar las cuestiones fundamentales a que se pudieran reducir las demás que el citado título abarca; lo único que se hace es reunir, bajo el título general mencionado, los ocho trabajos que más directamente dicen relación al Concilio de Trento, algunos de tipo filosóficoascético, como el de *C. Vaca, O. S. A.*, sobre El caso de Lutero a la luz de la Psicología y de la Mística; y el de *Lucinio del SS. Sacramento, O. C. D.*, sobre El optimismo católico tridentino frente al pesimismo protestante en los decretos del pecado original y de la justificación; otros son más bien de tipo teológicoespiritual, como el magnífico de *S. González, S. J.*, sobre El proceso de la conversión a la luz del Concilio de Trento, el de *B. Velado Graña, Pbro.*, sobre la esperanza en el proceso tridentino de la justificación, y el de *Simeón de la Sagrada Familia, O. C. D.*, sobre la doctrina eucarística del Concilio de Trento, pábulo de la más ardiente espiritualidad; los otros tres son preferentemente de carácter práctico, como el de *Julio F. del Niño Jesús, O. C. D.*, sobre la Sagrada Escritura y la vida espiritual en las discusiones y doctrina tridentinas, el de *J. Pérez de Urbel, O. S. B.*, sobre el Concilio de Trento y la espiritualidad del Arte, y el de *Eliseo del E. Santo, O. C. D.*, sobre el ambiente espiritual del Concilio de Trento. Hubiéramos agradecido muchísimo a la Revista que hubiera tratado, además, de *Las prescripcio-*

*nes tridentinas sobre la formación espiritual del Clero*, que cabría muy bien entre los temas de esta primera parte de su preciado volumen.

*En la segunda parte* se incluyen otros ocho trabajos, acerca de la *Espiritualidad española del siglo XVI*. No se pretende tampoco en esta otra parte agotar el inmenso contenido, que tal título encierra. Verdad es que se dedica un artículo a cada uno de los cuatro personajes más representativos de la espiritualidad española de aquel siglo: San Ignacio de Loyola, Santa Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz y el B. Juan de Avila; pero quedan otros de inmenso relieve y significación, como San Pedro de Alcántara, Santo Tomás de Villanueva, Fray Luis de Granada, Fray Luis de León, Fray Juan de los Angeles, P. Francisco Arias, S. Alonso Rodríguez y la V. Marina de Escobar. Los cuatro primeros artículos de esta segunda parte desarrollan puntos de la espiritualidad de los cuatro grandes Maestros mencionados, en su relación con el Sínodo de Trento: tales son el del *V. Larrañaga, S. J.*, acerca de la espiritualidad de San Ignacio de Loyola y la Reforma Católica, el de *Alberto de la V. del Carmen, O. C. D.*, acerca de Santa Teresa de Jesús frente a la Protesta y frente a Trento, el de *V. Capánaga, O. R. S. A.*, acerca de la interioridad católica de San Juan de la Cruz, y el de *Valentín de S. José, O. C. D.*, acerca del B. Juan de Avila, apóstol forjador de apóstoles, y el Concilio de Trento. De los otros cuatro trabajos, dos desarrollan temas de carácter general, como el del *Marqués de Lozoya*, sobre la espiritualidad en el Renacimiento hispánico, y el de *A. Alaejos, C. M. F.*, sobre el Humanismo postridentino y Espiritualidad enfática en la contrarreforma de España; los otros dos van dedicados a temas más particulares y concretos, como el de *J. B. Gomis, O. F. M.*, sobre la ascética y mística de Juan Luis Vives, y el de *Ismael de Santa Teresita, O. C. D.*, sobre el soneto "No me mueve mi Dios para quererte" a la luz de Trento y de los documentos postridentinos.

En esta escueta enumeración puede ver el lector la variada, rica, interesante y sugestiva multiplicidad de temas ascéticomísticos, que encierra este precioso volumen, desarrollados por especialistas y entusiastas de la ciencia del espíritu, ya sea en torno al Concilio de Trento, ya también con ocasión de él. Volúmenes de esta índole son merecedores de los más incondicionales elogios y contribuyen poderosamente a despertar y fomentar el entusiasmo por la investigación teológica en los innumerables, y todos fecundísimos, aspectos de la Ciencia Sagrada.

ESE JOTA

CHAUBEL, ENRIQUE, E., C. SS. R., *El Kempis o Imitación de Cristo*. Nueva versión y orden ascético de los libros y capítulos.—Ed. El Perpetuo Socorro (Madrid, 1945) 691.

El P. Chaubel, redentorista, nos da una nueva edición y versión del libro de "La imitación de Cristo", bella en su presentación y sumamente útil y práctica, pues al par que agrupa los libros y capítulos en un orden ascético y espiritual, añade además unas notas al frente de los capítulos que sean como un guión conductor en la lectura de tan excelente libro. Avaloran la presentación, además de algunos grabados escogidos, una especie de devocionario muy selecto, y sobre todo un apéndice para amaestrar al lector en la lectura meditada del Kempis, con un índice de capítulos para el uso de esas lecturas meditadas.

M. Q.

# REVISTAS

## TEOLOGÍA: GENERALIDADES, FUNDAMENTAL Y DOGMÁTICA

ALONSO ANTONA, JOAQUÍN M.ª, C. M. F., *La Teología como Ciencia*: RET 4 (1944) 611-634; 5 (1945) 3-38. 433-450. 529-560.

El largo trabajo del P Alonso pretende estudiar la naturaleza científica del "saber racional que nos es dado tener sobre lo que Dios nos ha revelado". En una primera parte investiga la estructura íntima de lo que Aristóteles caracteriza con el nombre de "episteme", para deducir sus elementos esenciales. En la segunda parte sitúa el lema en su perspectiva histórica, para recoger los varios problemas que ha suscitado, desde la corriente agustiniana pretomista, que no podía encuadrar la disciplina sagrada en una ciencia humana, pasando por el viraje antiagustiniano de Santo Tomás, que hace de la Teología una ciencia humana, aunque subalternada, hasta Escoto, que vuelve a negar el carácter científico de la Teología, porque ni sus principios tienen evidencia ni sus conclusiones tampoco. En los teólogos del Renacimiento la cuestión no avanza, hecha excepción de Báñez. Posteriormente el modernismo ha dado al problema un sentido de interés real y no puramente metodológico. En nuestros días la cuestión toma un aspecto radical y decisivo. De un lado se intenta una oposición entre Patrística y Escolástica; de otro lado se le niega a la Teología la posibilidad de hacer una deducción rigurosa, exagerando el ámbito y los derechos del Magisterio eclesiástico. Enfocado así el tema en su perspectiva histórica, la tercera parte de este estudio aborda la solución del problema no tanto en su aspecto metodológico cuanto en su aspecto real. Es decir, "cómo un conocimiento divino puede llegar a ser un conocimiento humano". La Teología es una ciencia divina, por oposición a toda actitud racionalista o semirracionalista; divina sin duda por su origen, pero ciencia por haberse convertido en un saber humano. Ciencia por oposición también a toda "sabiduría" que suponga una verdadera experiencia afectiva o iluminación especial, que ha de reservarse al conocimiento místico. Por otra parte, la Teología es una ciencia evidente con evidencia mediata, según la acertada insinuación de Báñez. La diferencia con las demás ciencias está en que la evidencia teológica es "una evidencia extrínseca en el sentido de que no ha partido de nosotros la unión de sujeto y predicado expresados en las proposiciones reveladas". Finalmente no se opone al verdadero carácter de ciencia en la Teología la necesidad de reducirla a un saber de carácter vital-intuitivo negándole la posibilidad de ser demostrativa, como han pretendido autores modernos. Esto no es exacto; como no lo es el pretender que la Teología más que una "scientia fidei" sea un "intellectus fidei", desarrollando su proceso científico a través solamente del revelado formal.

SAURAS, EMILIO, O. P., *Inmanencia y pragmatismo de la Teología*: RET 5 (1945) 375-403.

Hay expresiones teológicas, que aun siendo antiguas y expresando una gran realidad, es preciso usar con prudencia por el abuso que de ellas han hecho los autores heterodoxos. Así son, por ejemplo, las que se contienen en el título de este artículo. Pero no por eso hay que negar que existe en ellas una verdad característica de la Teología. La ciencia sagrada, en efecto, es eminentemente práctica, sin que por ello se niegue su aspecto especulativo. Lo es por razón de su fin: como ciencia, ya que toda ciencia tiende a perfeccionar la vida racional e intelectiva; como ciencia sobrenatural, esencialmente ordenada a la visión beatífica, que es un conocimiento no sólo especulativo, sino también práctico, ya que en ella el entendimiento conoce a Dios por vía de experiencia y de voluntad. Lo es además por razón de su objeto (Dios bajo la razón formal de deidad), que en cuanto participado en nosotros es operable por Dios con una operación factiva, y operable por nosotros con una operación moral. Lo es finalmente por la luz con que capta su objeto, el "lumen theologicum", que por partir del "lumen fidei" y vivir siempre bajo su influjo tiene razón de medio de conocimiento experimental o práctico.

J. A. DE ALDAMA

ZAPELENA, T., *Problema Theologicum*: GREG 24 (1943) 23-47. 287-326; 25 (1944) 38-73. 247-282.

I. Difícil es dar un resumen de estos artículos repletos de doctrina. Son un examen a fondo de la teoría expuesta por el P. Charlier, Profesor de la Escuela de los PP. Dominicos de Lovaina, en su libro *Essai sur le Problème Théologique*, que excitó una polémica en la cual unos, como el Dr. Goossens (Col. Gandav., 1939) se pronunciaron a su favor, y otros, como el P. Gagnebet (Revue Thomiste, 1939) la atacaron. Luego la obra del P. Chalier fué puesta en el Indice, lo cual no significa que todo en ella sea rechazable. Está dividida en tres partes que tratan: 1.ª, de la relación de la Teología con la Revelación; 2.ª, del oficio de la razón en la Teología, y 3.ª, del método de la Teología y del espíritu que ha de animar la labor del teólogo. Como conclusión da una descripción de la Teología y sus progresos.

El P. Zapelena desarrolla su refutación en cuatro artículos, en que recorre los cuatro capítulos de la 1.ª parte del libro de Charlier. En el primer artículo presenta las sinrazones de la supuesta *posición escolástica*, en cuya descripción Charlier no recorre la historia de la Teología escolástica, sino tan solo la posición de cuatro primates de la Escuela dominicana y tomística: Capréolo, Cayetano, Báñez y Juan de Santo Tomás, en quien cree se consuma la evolución de la Teología como ciencia de las conclusiones teológicas. Esta posición de la escolástica, según Charlier, depende del concepto de *ciencia* que dió Aristóteles, que expuso Santo Tomás y sus discípulos aplicaron con férrea rigidez a la Teología. La ciencia requiere dos elementos: principios y conclusiones, y éstas han de contenerse en aquéllos en la demostración "Propter quid" que lo es por antonomasia; aunque secundariamente se emplea también la demostración "quia", de los efectos a la causa. En la Teología los principios son las verdades reveladas u objeto de la fe; pero la

ciencia propiamente tal se compone de conclusiones. Con esto sustrae las verdades reveladas de la exploración teológica, aunque accidentalmente contra los herejes e incrédulos se dedique a rechazar objeciones contra estos principios, o de unos principios por ellos admitidos les obligue a admitir los demás. Así, según Charlier, la Teología se subordina a la ciencia divina que le proporciona los principios revelados, y queda depreciado el oficio del Magisterio eclesiástico, como no necesario para la labor científica, y el depósito de la revelación se reduce a un complejo de artículos doctrinales. Las fuentes teológicas son la Sagrada Escritura y la Tradición, a las que sólo se recurre para demostrar la perfecta identidad de las fórmulas actuales y la doctrina de las fuentes. Como quiera que la ciencia es de conclusiones, aquélla será propiamente tal que se derive de una premisa revelada y otra conocida por la luz de la razón.

Charlier recrimina la posición escolástica en su labor por dilatar el depósito de la revelación y desentrañar lo que virtualmente contiene. Pues, en lugar de ilustrar dicho depósito de la revelación con la luz de la misma, se vale de un instrumento extraño: la razón. De aquí, según él, la esterilidad de la Teología, que sustituye la realidad por meras palabras, conceptos y fórmulas filosóficas, que aplica a los misterios imprudentemente, multiplicando teorías, e interpretando arbitrariamente los textos de la Biblia, de los Padres y de los Concilios. Todo por partir del principio de Aristóteles: "la ciencia no prueba sus principios". La misma Teología aparece dividida en escolástica y positiva. Hasta aquí el P. Charlier. Luego el P. Zapelena expone el juicio que merece esta teoría charleriana.

Charlier expone la posición escolástica *incompletamente,* pues sólo trata de la posición tomista y aun parcialmente. Si estudiase por ejemplo la concepción teológica de Molina, vería que éste asigna a la Teología como labor establecer, determinar e ilustrar y defender los principios de la misma, y reserva para último lugar el deducir las conclusiones teológicas. Además Charlier propone la posición tomística *muy imperfectamente,* ya que sólo atiende a la posición doctrinal y especulativa; no a la posición concreta y vital que aparece en el modo con que estos teólogos realizan su labor teológica. Esto aparte de que para Charlier parece no hay más escolásticos que aquellos cuya posición estudia.

Examinando ya las recriminaciones de Charlier, se ve son *injustas.* Según él los teólogos, siguiendo a Aristóteles, no prueban los principios. Sólo es verdad que demuestran las conclusiones y no los principios *por vía racional y deductiva;* demuestran éstos *por vía de autoridad,* como dice Santo Tomás. Es falso también que para el teólogo las verdades reveladas sean un mero término *a quo,* y que además de la labor deductiva no use la defensiva y explicativa y la sistematización. La misma labor deductiva puede realizarse dentro del ámbito de lo revelado, por ejemplo con dos proposiciones reveladas, y aun cuando una premisa sea de razón natural, no puede reprenderse esta labor.

Lo único que puede concederse a Charlier es que en la argumentación por la autoridad bastantes escolásticos antiguos fueron negligentes, de lo cual se lamentaba ya Melchor Cano. Pero, ¿quién dirá que han incurrido en este defecto los teólogos llamados positivos: Petavio, Franzelin y otros? Cierto que hubo comentaristas de Santo Tomás que perdieron el tiempo discutiendo numerosas cuestiones inútiles, que hoy día hacen reír, lo cual no significa que prescindieran del Magisterio eclesiástico.

Es injusto Charlier al decir que han degradado la Teología, sujetán-

dola a las ciencias auxiliares de la misma: exégesis, historia del dogma y de los Concilios; porque dista diametralmente el uso que hace de ellas el teólogo del uso exagerado de que se valen los racionalistas, quienes rechazan toda fe divina y católica, y prescinden de toda enseñanza del Magisterio eclesiástico. Sólo tiene razón Charlier al decir que algunos escolásticos usaron de las ciencias auxiliares sin debida preparación. En cuanto a la vivisección de los teólogos en positivos y escolásticos, no es un mal sino un bien, pues es natural que cada cual se dedique a una u otra labor según su *especialización*. Lo malo sería que cada uno se dedicara a su labor con *exclusión* de la otra.

II.—En el segundo artículo el P. Zapelena examina el c. 2.º de la obra del P. Charlier, quien ataca *la Teología positiva*. Charlier expone, según su juicio: 1.º, la *noción* de la Teología positiva; 2.º, la *síntesis* de los elementos que encierra; 3.º, la *recriminación* que le merece. Cree que nació la Teología positiva de la crisis a que dió lugar el protestantismo. Sus representantes en la evolución, dice, fueron: Melchor Cano, Gregorio de Valencia, Dionisio Petavio, Tomasino del Oratorio, Juan B. Franzelin y Matías Scheeben. Charlier enterpreta cada uno de ellos a su modo, y ve el mayor progreso en esta evolución en Franzelin y Scheeben, en quien la Teología es ya del todo positiva y especulativa. La positiva es bíblica y patrística; la especulativa es explicativa, sistematizadora, deductiva y defensiva. Al dar la *síntesis* de esta Teología dice Charlier que su eje son las *fuentes históricas* (la Escritura y la Tradición) para completar la revelación y justificar la doctrina del Magisterio. La Tradición se hace una fuente distinta de la Escritura y del Magisterio. El dogma es algo fijo e inmutable que permanece idéntico en el transcurso de los tiempos, identidad reconocida por el examen de las fuentes, contrastándolas con las definiciones del Magisterio eclesiástico, el cual ha de recurrir a las fuentes también, y se habla de fe eclesiástica y fe divina. El otro elemento que actúa en la Teología positiva es la solicitud apologética por demostrar la identidad del dogma con la fe primitiva cristiana. De ahí la necesidad de la *demostración científica*, su problema capital, porque ha de dar una justificación racional de la doctrina propuesta por la Iglesia.

Charlier rechaza todo este proceder, ya por razón del objeto, ya por el método adoptado; pues el objeto es imposible e inútil, y el método histórico que usa va contra la naturaleza y es violento. El *objeto es imposible*, porque la verdad revelada demostrada, idéntica en las fuentes y en el Magisterio eclesiástico, no se puede alcanzar por el método histórico, pues la realidad de la revelación se ha de alcanzar por luz sobrenatural, y no por la mera razón. Así sólo llega a la corteza y no al meollo de la verdad revelada. Además propone *un objeto inútil*, porque ya constaba por el Magisterio eclesiástico. El *método es desorientado*, porque procede por inducción, que va de lo desconocido a lo conocido, siendo así que las conclusiones que deduce las conocíamos infaliblemente por el Magisterio.

El P. Zapelena a continuación censura gravemente esta concepción charleriana. 1.º *No hay tal objeto imposible*. No sólo es objeto de la teología positiva la verdad revelada, sino también toda verdad que se deduce de la misma. Es falso que deduzca las verdades reveladas aplicando meramente la luz de la razón o históricamente. El católico tiene fe sobrenatural. Si usa las Escrituras supone que están inspiradas; si aplica el argumento conciliar, demuestra que los Concilios Ecuménicos y los Papas son infalibles en sus definiciones, y si apela al argumento patrístico, prueba antes que el consentimiento unánime de los Padres

en la fe y en las costumbres es un criterio infalible de revelación. Mas no es necesario tomar las Escrituras como libros inspirados. La apologética demuestra que son escritos dignos de fe históricamente, y prueba que Jesús Nazareno fué el verdadero Mesías y verdadero Dios, por lo cual lo que El afirma es palabra divina. Es falso, pues, como dice Charlier, que los dogmas sólo se pueden conocer por el Magisterio eclesiástico. Y no menos falso, que la teología positiva *sólo* puede alcanzar a *corteza o superficie* de los dogmas, por cierta inducción, pues sabe lo que dice la palabra de Dios. Si ataca Charlier la Teología positiva con el argumento especioso de que el objeto formal *quod* teológico no se puede alcanzar sino por el objeto formal *quo* teológico, que es la revelación, cabe retorcer su argumento, pues tampoco el Magisterio eclesiástico goza de tal revelación, ya que ésta se extinguió con la muerte de los Apóstoles.

2.° *No hay tal objeto inútil*, como si ya lo conociéramos por el Magisterio eclesiástico. La Teología positiva se ocupa de muchas verdades sobre las cuales no habla el Magisterio eclesiástico. Y el demostrar por las fuentes las conocidas por él sirve contra los herejes, para confirmarlas ante los católicos, y aun para preparar con su ilustración las definiciones del Magisterio. 3.° El *método* que usa la Teología positiva *o es desorientado*, como si el método histórico desconociera el *término ad quem*. El método histórico malo es el que se apoya en solos vestigios o se empeña en demostrar lo que los documentos no afirman. Pero ni la historia se basa en la ignorancia absoluta previa, ni la Teología busca solos vestigios, ni sólo verdades ya definidas.

Charlier ha *deformado* el concepto de Teología positiva. *Deformación de objeto*: sólo se ocupa de verdades definidas. Así confunde lo que es sólo de *fe divina*, con lo que es de *fe divina y católica. Deformación de método*: usa del testimonio histórico, como distinto de las fuentes, prescindiendo de la fe, por la sola razón. No hay tal. El P. Zapelena aduce textos de los teólogos antes mencionados, en que se apoya el Padre para demostrar que la concepción charleriana es enteramente gratuíta y falsa.

III.—En el tercer artículo el P. Zapelena examina el c. 3.° de la obra del P. Charlier: nuevas tendencias del método de la Teología. Según él la crisis del modernismo y el progreso de la metodología histórica hicieron brotar: la historia bíblica y la historia de los dogmas. En esta evolución de la Teología ve Charlier *dos estadios*. En el 1.° se establece la distinción entre la Teología positiva, que se guía por la luz de la fe, y la Teología histórica, conducida por la luz natural. En este estadio depende aún el Magisterio eclesiástico de las fuentes de la revelación (Escritura y Tradición). En el 2.° se descarta la probación por las fuentes y queda sustituída por la demostración basada en el Magisterio eclesiástico, con lo cual independiza a éste de las fuentes. Así se inaugura la nueva concepción de la Teología: la Teología del Magisterio.

Según Charlier inició el *primer estadio* el P. Lemonnyer, O. P. El objeto de la Teología positiva (tomándolo de Franzelin) es la palabra de Dios, contenida en la Escritura y en la Tradición; añadiendo (lo que no dijo Franzelin) según la interpretación del Magisterio eclesiástico: objeto del todo sobrenatural. La Teología histórica, integrada por la Teología bíblica e historia de los dogmas, es una ciencia natural que prescinde de la fe. Es doble la labor de la Teología positiva: organizar un enquiridion de la doctrina revelada, e interpretarla *históricamente* demostrando su inclusión en las fuentes, *filosófica o especulativamente* por la luz de la razón. Charlier aprueba este distinguir la Teología positiva de la histórica, pero rechaza ésta por apelar a la luz de la razón. Ya lo advirtió dice, el

Padre Laberthonière, aunque replicara Battifol que esta Teología es sólo histórica por el método, pero teológica por la materia.

En el *segundo estadio*, según Charlier, se elimina esta demostración histórica por las fuentes, y le sustituye otra basada en el Magisterio eclesiástico. Comprende dos tiempos. En el 1.º se afirma que las fuentes dependen del Magisterio, y a la vez el Magisterio depende de las fuentes (P. Durst, O. S. B.). La doctrina del Magisterio no ha de colocarse en el estado de la cuestión sino separadamente, con fuerza de probación. Aprueba Charlier que las fuentes dependan del Magisterio, mas rechaza que éste dependa de aquéllas, porque *a*), esto se opone al progresivo conocimiento del dogma; *b*), es apelar al método histórico; *c*), investigar la palabra de Dios en las fuentes es imposible. En el 2.º tiempo, según Charlier, se llega a la última evolución, que resuelve el problema (P. Deneffe, S. I.). Había una doble confusión: 1.ª Tomar las fuentes con criterio aristotélico de lugares de demostración. 2.ª Considerar la doctrina revelada como un depósito cerrado, que contenía *toda* la revelación. Deneffe distinguió una doble tradición: la *principal* (la viva e infalible predicación eclesiástica), *constitutiva* en los Apóstoles, y *continuativa* en sus sucesores; y la *secundaria* (documentos de esta predicación). Esta última es la regla remota de la fe; la otra la próxima. Charlier quiere que la tradición *continuativ* se llame *explicativa;* desaprueba que Deneffe pusiera la Escritura fuera de la Tradición (documentos). *Fuentes* son los *testimonios* de la *Tradición constitutiva,* que se identifica con la *viva predicación del Magisterio eclesiástico.* Inútil ya la demostración teológica por las fuentes; el Magisterio se independiza de las fuentes. Se recurre a éstas no para buscar argumentos sino para explorar los grados de evolución del dogma. Hasta aquí el P. Charlier.

*Juicio del P. Zapelena.* A) Charlier ha entendido mal a Lemonnyer. B) Ha seguido la mala interpretación que da éste de Franzelin. Pues A) Lemonnyer no ha querido completar el objeto de la Teología dado por Franzelin: ambos dicen que en este objeto entra la palabra de Dios, como está en la Escritura y la Tradición y conservada en la enseñanza de la Iglesia. B) Lemonnyer no ha notado que Franzelin pone también en este *objeto* de la Teología positiva las verdades de aquellas fuentes que la Iglesia *no ha propuesto aún a los fieles.* No dice tampoco Franzelin, como cree Lemonnyer, que la Teología ha de presentar un inquiridion de verdades reveladas, y no ha de demostrarlas además por las fuentes. La Teología histórica abarca la Teología bíblica y la historia de los dogmas, pero no prescinden de la fe en el católico como lo hacen los racionalistas, como gratuitamente lo afirman Lemonnyer y Charlier. Es, pues, *ficticia* esta *división en Teología positiva e histórica*: ambas se guían por la fe.

El *primer tiempo del segundo estadio,* forjado por Charlier, derivado de Durst, es *del todo ficticio.* No dice Durst que así dependan las fuentes del Magisterio que el teólogo no pueda servirse de ellas para su demostración. Dependen cuando se duda del sentido de la Escritura, no cuando el sentido sea claro, o el Magisterio nada haya dicho, o se impugne a los herejes, que no admiten el Magisterio de la Iglesia. El Padre Zapelena refuta luego el esquema o forma de argumentación que propone Durst para la Teología, como si en las argumentaciones usuales se mostrara menos estima del Magisterio eclesiástico. En resumen, las recriminaciones de Durst se reducen a exageraciones o a defectos de tal o cual manual teológico.

Deneffe llamó *tradición en sentido principal* a la *predicación infalible* del Magisterio. Los *documentos* de la predicación son la *tradición en*

*sentido secundario*. La Teología acude *directamente* a la tradición primaria, e *indirectamente* a la secundaria. De aquí infirió Charlier que, según Deneffe, el Magisterio es independiente de las fuentes. Interpretación errónea, ni es nueva la idea de Deneffe. Tanto Deneffe como los autores que le siguen afirman que el Magisterio no puede prescindir de las fuentes; los mismos Concilios en ellas se apoyan. El último estadio inventado por Charlier, en que el Magisterio se independiza de las fuentes es una afirmación *errónea*. Algunos conceptos emitidos por Deneffe se habrían de precisar y aclarar, pero no favorecen a Charlier.

IV. En el c. 4.º el P. Charlier pretende determinar *la verdadera posición de la Teología*. Trata, 1.º, de la realidad y del concepto de la revelación (*donné revelé*); 2.º, de la presencia de la revelación en la Iglesia; 3.º, de la actitud de la Teología con la revelación. La *realidad* de la revelación es Dios, que nos comunica su vida (la gracia) por Cristo, cabeza del Cuerpo místico. La *verdad* de la revelación, incoada por los profetas y completada por Cristo, está presente en la Iglesia, y la alcanzamos por la fe viva. El objeto revelado, bajo ambos aspectos, se nos propone por el órgano vivo de la Iglesia: el Magisterio eclesiástico. La evolución del objeto revelado comienza en la Encarnación, crece con el Cristo místico hasta la perfección o consumación, también conceptualmente. El Magisterio define estos progresos misteriosos, aunque imperfectos en esta vida. La *razón* por analogías precisa los conceptos, la *historia* señala los estadios de la divina revelación, pero ambos no son más que *instrumentos* de que se sirve el Magisterio para interpretar la revelación. El *oficio de la Teología* es *explorar* la plenitud vital del objeto revelado (como realidad y como concepto) tal como está y se manifiesta en el cuerpo viviente de la Iglesia. Para ello ha de atenderse *a*), a las normas oficiales de la fe (qué dice y cómo lo propone el Magisterio actual); *b*), a la doctrina del Magisterio anterior, hasta las fuentes; se valdrá de la historia bíblica y de la historia de los dogmas como mero subsidio o instrumento, y tendrá presente el relativismo de las fórmulas dogmáticas, que constan de términos de analogía, y dependen de las circunstancias.

*Crítica de la teoría charleriana por el P. Zapelena.*—Toda ella se apoya en el falso supuesto ya refutado de *a*), la defectuosa posición de la escolástica; *b*), la impotencia de la Teología positiva de las fuentes; *c*), la charleriana interpretación de los progresivos estadios teológicos. Esto supuesto, prueba Zapelena que la teoría de Charlier se basa sobre un falso fundamento, una falsa noción A), del dato revelado; B), del progreso del dogma; C), de la labor integral del teólogo.

A) Es falsa la *noción* del dato revelado. Considerado como *realidad*, muchas veces no es una realidad divina *dada a nosotros* (dogma de la creación, del pecado original, del purgatorio, etc.). A veces es también de una realidad divina que *nos* ha sido *quitada*, o *dada a otros* (a Cristo, a los ángeles). Es falso que no podamos *alcanzar* el dato revelado sino por la fe informada por la gracia (¿no podrán tener fe los pecadores?). Es falso que el estadio constitutivo del dato revelado fuera íntegramente constituído con la muerte de los apóstoles, como si hasta entonces no estuviese la Iglesia plenamente fundada y establecida en su doctrina; la realidad divina, la gracia santificante ha continuado descendiendo después sobre la Iglesia.

B) Es rechazable el *progreso dogmático* charleriano. El dato revelado está en la Iglesia, pero *no exclusivamente*. También fuera de la Iglesia hay *alguna* doctrina de fe y gracia también. Cuanto al *progreso* del dato revelado, *subjetivamente* (un mejor conocimiento) es cierto; *obje-*

*tivamente,* conviene distinguir. Siguiendo la opinión del P. Marín Sola, se puede transmitir que las verdades *virtualmente* (inclusivamente) reveladas, lleguen a verdades dogmáticas. Para Charlier no sólo hay progreso en las proposiciones eclesiásticas, sino también en la *objetiva revelación divina,* que parece contra la mente del Concilio Vaticano. No hay progreso en el dogma, sino en las fórmulas dogmáticas. Cierto también que crece la gracia (la realidad divina), pero nada tiene que ver esto con la *formal revelación,* para afirmar un progreso dogmático. Se confunde el progreso *vital* del cuerpo místico de la Iglesia con el progreso dogmático. Y es falso que el progreso en las fórmulas dogmáticas no lo pueda ver el teólogo sin apelar al Magisterio eclesiástico.

C) *Oficio de la Teología.* Cierto que depende de la revelación. Según Charlier ha de ponerse en contacto mediante su fe con el conocimiento experimental de la Iglesia, por *a*), la impotencia de la Teología de conocer las fuentes sin el Magisterio; *b*), por la imposibilidad de la fe divina sin proposición eclesiástica infalible. El primer motivo fué ya rechazado; en el segundo siguen a Charlier algunos PP. Dominicos (P. Marín Sola), pero con la diferencia que el P. Charlier exige una proposición infalible del Magisterio *actual.* El P. Zapelena aduce argumentos para probar que se da *fe simplemente divina,* sin necesidad de la proposición infalible de la Iglesia. 1.º En esta sentencia los que están de buena fe fuera de la Iglesia no podrían tener ninguna clase de fe, y se habrían de condenar, ni podrían recibir *con fruto* ningún sacramento. 2.º Para la fe divina basta la certeza moral respectiva, la cual se puede tener directamente de las fuentes. Con la autoridad histórica de los Evangelios se puede creer que Cristo Jesús es el Mesías y su resurrección. 3.º La *primera fe* en el Magisterio eclesiástico no se puede tener apoyándose en el mismo. 4.º Las pruebas del adversario no tienen fuerza. 5.º En el Antiguo Testamento había fe, y si se requería la autoridad de los profetas, ¿por qué no ha de bastar ésta para nosotros, o la de Cristo, o la de San Pablo?

El *oficio primario de la Teología,* según Charlier, es examinar las fórmulas dogmáticas del Magisterio eclesiástico. Pero *a*), así resulta imposible probar la verdad del mismo Magisterio, sin incurrir en un círculo vicioso; *b*), el Magisterio, por boca de Pío XII, en la Cons. "Deus scientiarum Dominus", dice: "Theologia... *methodo cum positiva tum scholastica* tradenda est; ideo veritatibus fidei expositis et *ex Sacra Scriptura et Traditione demonstratis,* carum veritatum natura et intima ratio ad principia et doctrinam S. Thomae Aquinatis investigentur et illustrentur"; *c*), hay actos del Magisterio infalibles y otros que no lo son; hay doctrinas reveladas sobre las cuales la Iglesia no ha formulado juicio; el mismo Magisterio, antes de definir encarga a los teólogos la investigación de la doctrina en las fuentes.

*Otro oficio de la Teología,* según Charlier, es explorar los documentos antiguos del Magisterio para ilustrar el progreso en la doctrina del Magisterio presente, y niega que por aquellos documentos *demuestre la doctrina presente.* Esto es falso. ¿Es que no podemos probar la doctrina, p. e., por el Concilio de Trento o el Vaticano? Finalmente dice Charlier que la Teología se ha de valer de la Teología bíblica y de la historia de los dogmas como *meros auxiliares,* para llegar históricamente a las fuentes de la revelación, pero sin alcanzar la doctrina revelada, sino sólo *la corteza.* Esto quedó ya refutado.

M. QUERA

SALAVERRI, JOAQUÍN, S. I., *El argumento de Tradición patrística en la antigua Iglesia*: RET 5 (1945) 107-119.

En el uso práctico hecho del argumento de tradición patrística en los primeros siglos de la Iglesia, aparece ante todo San Hipólito, que en sus *Philosophumena* ya nos habla de una agrupación de citas de antiguos escritores cristianos, compuesta con finalidad dogmática. Una preocupación semejante vemos en Eusebio, que se propone, entre otras cosas, en su "Historia Eclesiástica" investigar quiénes en cada generación, de palabra o por escrito, propagaron la divina palabra, aunque no llegó a hacerlo con la amplitud que se propuso. San Atanasio acude alguna vez al argumento patrístico, y en el Sínodo de Constantinopla, en 383, hubo algún conato de lo mismo. Con San Agustín y San Cirilo aparece ya dicho argumento en pleno desarrollo, y a partir de esta fecha pueden citarse colecciones de textos, reunidos como argumento decisivo en las principales controversias dogmáticas hasta la Iconoclasta de fines del siglo VIII. Diekamp ha editado una de las más ricas y completas colecciones de estos Florilegios. En el Concilio de Efeso fueron decisivos los trabajos de San Cirilo, también en este sentido. Del mismo tiempo es la colección que hallamos en Casiano. En el Concilio de Calcedonia prevaleció el mismo procedimiento. Combatir a los Monofisitas y Nestorianos por el mismo camino fué la finalidad de Teodoreto en su *Ortodoxo;* y semejantes Florilegios contra dichos herejes abundan después de Calcedonia. Decisivo fué también el influjo de los Florilegios patrísticos en la controversia de los "tres capítulos"; y la enconada controversia monoteleta en la segunda mitad del siglo VII constituye un caso típico.

J. A. DE ALDAMA

SPEDALIERI, F., *De apostolicitatis Ecclesiae fundamento*: GREG 25 (1944) 321-334.

Este artículo o nota es una refutación de la obra, publicada en 1937 por G. Thils, en que afirmaba que los "escolásticos, a partir del siglo XVI, han impuesto a toda la apologética una noción de apostolicidad que importa tres elementos: el origen, la doctrina y la sucesión de los pastores". El autor prueba que esta noción de la apostolicidad se encuentra ya en la Tradición de Ireneo, Tertuliano, Orígenes y Cipriano. No es exacto que los autores del siglo XVI, al considerar el origen apostólico como una nota de apostolicidad, disintieran de la concepción del siglo XVII, que atendía más bien a la nota de romanidad, o derivación de la Iglesia de Roma, pues unos y otros atendían a ella. Thils ve cierta evolución que no existe en la noción de la apostolicidad de régimen o jurisdicción. Alega también que la apostolicidad de doctrina importaba en los defensores de la Iglesia de Roma una mera identidad de fe con la de los Padres sin probarla, con lo cual quedaba al aire la apostolicidad de doctrina. No hay tal, pues tanto los modernos como los antiguos ponían la apostolicidad de doctrina no en la mera identidad del objeto, sino en la legítima transmisión de la doctrina revelada. Pasa luego Spedalieri a hablar del fundamento de esta apostolicidad, que está en el derecho de enseñar su doctrina y gobernar la Iglesia, que Cristo dió a los Doce Apóstoles, que había de perdurar en su Iglesia hasta la consumación de los siglos. Esta es y ha sido sin interrupción la doctrina enseñada por los teólogos en la Iglesia.

M. Q.

PEÑA, M., *Relaciones entre el Papa y la Iglesia. Comentarios a un texto de Juan de Santo Tomás*: CT 69 (1945) 91-113.

Juan de Santo Tomás no ha compuesto un tratado de Ecclesia, sino se limita a explicar sucintamente los puntos que sobre el Papa toca el Dr. Angélico en 2 2 q. 1 a. 10. Sobre si el Papa es necesario en la Iglesia, responde que sí, aduciendo las razones que da Santo Tomás en 4 CG 76.

A la cuestión de si el Papa es esencial a la Iglesia de modo que entre en la misma constitución metafísica de ella, el articulista, basándose en Juan de Santo Tomás, responde negativamente. Después de aducir algunas de las definiciones de Iglesia que dan los autores, encuentra el problema planteado en Torquemada y Núñez Caballero, afirmando que Alberto Pighio es el único autor que, antes de Juan de Santo Tomás, lo ha tratado largamente, resolviéndolo afirmativamente. De los teólogos modernos que tocan esta cuestión, coinciden con Pighio, Billot, Callan, Vismara y otros.

Distinguiendo el concepto de *esencial* del de *necesario*, se afirma que el Papa es necesario a la Iglesia, pero no le es esencial. Lo deduce de la doctrina de Juan de Santo Tomás sobre el deber de la Iglesia de deponer al Papa si en algún caso cayere en herejía. Arguye a base de que si el Papa fuera esencial a la Iglesia, sería causa formal de la misma, como sujeto que es de la suprema potestad social. Ahora bien, así como el alma no puede hacer nada que no sea humano, del mismo modo una forma sobrenatural no puede hacer nada que no sea bueno; y por consiguiente el Papa, siendo causa formal de la Iglesia sociedad sobrenatural, no podría hacer nada malo; lo cual parece absurdo. Además el Papa, como todo fiel cristiano, es miembro de la Iglesia, y como tal tiene en ella necesariamente funciones de causa material; luego no puede ser en ella su causa formal. Finalmente, el fin de la Iglesia no depende del Papa, sino al contrario; es así que de la forma depende el fin de las cosas; luego el Papa no puede ser causa formal de la Iglesia. Basándose en Cayetano, añade: faltando el Papa falta el Papado en la Iglesia; de donde se seguiría, si el Papa fuera esencial a ella, que Sede vacante faltaría a la Iglesia un elemento esencial; deducción inconciliable con el dogma de la indefectibilidad de la Iglesia.

La conclusión del articulista es: "Creemos que estos argumentos demuestran claramente que el Papa no entra en la esencia de la Iglesia, y que no debe entrar tampoco en su definición" (p. 113) Nos limitamos a resumir estas ideas, pero sin hacernos solidarios de ellas.

J. SALAVERRI

RIVERA, A., C. M. F., *Sagrada Escritura y Tradición en el Concilio de Trento (ses. IV)*: IC 39 (1946) 385-393.

Como conmemoración del IV Centenario de la apertura del Concilio de Trento, aduce el autor un resumen sobre las discusiones conciliares referentes a la Sagrada Escritura y Tradición, fuentes de la revelación y fundamento de toda la Teología. Da una idea del contenido doctrinal del decreto, y concluye con un breve resumen de las relaciones entre Escritura y Tradición, según los teólogos.

Las discusiones contribuyeron a asentar que Escritura y Tradición

son las fuentes de la revelación, que debía aceptarse el Canon de la Escritura establecido por el Concilio Florentino, que se había de tratar de ambas fuentes en un mismo decreto, y se anotaron los abusos en el uso de la Sagrada Escritura.

El decreto tridentino estableció que "pari pietatis affectu" y no "simili" hay que aceptar la Escritura y la Tradición. Expone el autor, a continuación, un resumen del contenido doctrinal y disciplinar del decreto.

Finalmente el autor, hablando de las relaciones entre ambas fuentes, dice que pueden llamarse con toda verdad "Palabra de Dios", cuya diferencia en el modo de transmisión es accidental, y expone sus diferencias en el orden cronológico, en el orden lógico, en su objeto material, y su mutua dependencia como lugar teológico y como argumento.

M. Q.

MUÑIZ, F. P., *El constitutivo formal de la persona creada en la tradición tomista*: CT 68 (1945) 5-89; 70 (1946) 201-293.

El Cardenal Billot ha dado actualidad a la opinión de que el constitutivo formal de la persona creada es su existencia sustancial, atribuyéndosela a Capréolo, mientras que a Cayetano se le atribuye la invención de una realidad intermedia entre la naturaleza individua y su existencia, por la que explica el constitutivo formal de la persona creada. Esta división del campo tomista en capreolistas y cayetanistas la dan por supuesta muchos teólogos, aun de los tomistas, como Welschen, Peguès, Degli, Innocenti y finalmente Fraile (CT 67, 1944, 129-199; cf. EE. 20, 1946, 462).

1. *En opinión de Capréolo* el constitutivo formal e intrínseco de la persona creada es, no la existencia, sino *el orden o connotación al sér*. Se confirma este aserto con testimonios tomados del mismo Capréolo, con los de tomistas anteriores al comentario de Cayetano in 3 S. Thomae, con los de Cayetano, Medina, Báñez, Cabrera, Ledesma, Nazario, Juan de Santo Tomás, Labat y Ferre, y con los de los jesuítas Fonseca, Suárez, Vázquez y Oviedo. La opinión de Capréolo se reduce estrictamente a esto: "En las criaturas, naturaleza individua y supuesto son *intrínsecamente* una misma cosa; sólo hay entre ambos distinción real *extrínseca*, en cuanto que el supuesto *connota* una realidad *extrínseca*, sobreañadido al *sér*, la cual no es connotada por la naturaleza. Supuesto es *ipsa natura individua connotans esse* (p. 49). Antes que Capréolo la defendieron Paludano, Herveo y Egidio.

2. *La opinión de Cayetano* es que *la subsistencia* es una *realidad intermedia* entre la naturaleza individua y la existencia, realmente distinta de ambas, que hace a la naturaleza inmediatamente capaz de recibir la existencia. El agustino Dámaso Trapp ha demostrado que Egidio Romano es el verdadero padre y autor de esta sentencia, la cual por medio de Escoto, Durando, Juan de Nápoles y Tomás de Argentina llegó a Cayetano, quien logró incorporarla a la escuela dominicano-tomista.

3. *Comparación de ambas opiniones*. Ambas distan igualmente de la de Billot, y se hallan perfectamente hermanadas entre sí, menos en un solo punto. Según Billot, la existencia entra a constituir la persona creada *intrínsecamente;* según Capréolo y Cayetano *extrínsecamente*. Billot afirma que el constitutivo de la persona creada está en la línea

de la existencia y no se distingue realmente de ella; según Capréolo y Cayetano la persona creada se distingue realmente de la existencia y se halla en la línea de la naturaleza individua. La persona creada no es la existencia, como cree Billot, sino algo intermedio entre la naturaleza individua y la existencia, como enseñan Capréolo y Cayetano. Lo único en que éstos discrepan es en determinar *qué es ese algo intermedio*; según Capréolo es *algo relativo*, según Cayetano es *una realidad absoluta*.

4. *Examen de la opinión existencialista de Billot.* A) Fundamentos en que se apoya: testimonios de Santo Tomás que parecen avalarla; autores tomistas que se dicen partidarios de ella, se cita, además de Capréolo, a Egidio Romano, Paludano, Deza, Medina, Zumel, Biescas, Blas de la Concepción, Mailhat, Guerinois, Aguirre, Babenstuber y otros modernos que no se nombran; se aducen finalmente los argumentos de razón que se dan en su apoyo, reduciéndolos a tres. B) Se refuta la opinión existencialista: a) por opuesta a la doctrina de Santo Tomás, el cual concibe la existencia como algo que sigue al supuesto, da por diversas la distinción de esencia y existencia de la de naturaleza y supuesto, admite simul et in eodem subiecto la real distinción de esencia y existencia y la real identidad de naturaleza y supuesto, enseña que el supuesto es potencia cuyo acto es la existencia, niega que la existencia sea constitutivo intrínseco de la persona creada, niega que la sustancia individua se constituya persona por algo añadido y distinto de ella (p. 211-241); b) por contraria a la tradición tomista anterior a Capréolo y Cayetano, desde Anibaldo de Anibaldis (1260/61), con Capréolo, Cayetano y los tomistas posteriores; c) por irreconciliable con los principios del tomismo, pues contradice a la doctrina de la real distinción entre esencia y existencia, en sentir de Garrigou, Báñez Cabrera, Alvarez, Ledesma y otros, y es contraria a la doctrina de que la existencia es limitada por la esencia en que se recibe, razón decisiva en contra de la opinión existencialista, que se expone ampliamente y se respalda con autoridades de Santo Tomás, Soncinas, Prierio, Cayetano y Juan de Santo Tomás (p. 241-255). C) Se rebaten los argumentos a favor de la opinión existencialista: Santo Tomás la contradice; dentro de la tradición tomista la defendieron Egidio Romano Iunior, también, aunque confusamente, Vitoria, Sotomayor y Mancio; la patrocinaron claramente en el siglo XVI Medina y Zumel, y del XVII en adelante Biescas, Blas de la Concepción, Mailhat, Guerinois, Aguirre, Babenstuber; la tradición tomista, en la inmensa mayoría de sus representantes, le es adversa. Termina rebatiendo los argumentos de razón de la opinión de Billot.

5. *La conclusión* es, que la explicación de Billot, que pone el constitutivo intrínseco de la persona humana en la *existencia sustancial*, discurre por un cauce que está fuera del tomismo. Al contrario las que lo ponen o en *el orden* de la sustancia *a la existencia* (Capréolo), o en *una realidad intermedia* entre la sustancia y la existencia (Cayetano) tienen firme apoyo en la tradición tomista y se mantienen dentro de la ortodoxia del tomismo. El articulista prefiere la de Capréolo, según él la ha explicado, por parecerle más conforme con Santo Tomás y con los principios de su sistema.

J. SALAVERRI

# CRONICA

## La VI semana española de Teología

### PROGRAMA-INVITACION

Tema Central: La teología del Espíritu Santo. Moderador: R. P. Joaquín Salaverri, S. I., de la Pontificia Universidad de Comillas y Colaborador del Instituto "Francisco Suárez".—Día 16 de septiembre. A las diez y media: *Los Dones intelectuales*, por el Profesor R. P. Colomer, O. F. M., Ministro Provincial de los PP. Franciscanos de Valencia. A las once y media: *La doctrina agustiniana del Espíritu Santo en los Concilios toledanos*, por el R. P. José Madoz, Profesor y Decano de la Facultad de Teología del Colegio Máximo, S. I., de Oña y Colaborador del Instituto "Francisco Suárez". A las seis de la tarde: *Algunas tendencias modernas acerca de la doctrina de las apropiaciones*, por el R. P. Jesús Solano, S. I., Profesor del Colegio Máximo de Oña.

Día 17 de septiembre. A las diez y media: *Los Dones del Espíritu Santo: Problemas y controversias en la actual teología de los dones*, por el R. P. José A. de Aldama, S. I., Profesor de la Facultad de Teología de Granada. A las once y media: *La Teología del Espíritu Santo, según S. Cirilo de Alejandría*, por el Profesor R. P. Bernardo de M. V. Monsegú, Pasionista. A las seis de la tarde: *Crítica de un argumento, en contra de la teoría vasqueciana de la predestinación*, por Fr. Crisóstomo de Pamplona, O. F. M., Cap., Profesor de Dogma en el Colegio de PP. Capuchinos de Pamplona. A las seis y media: *Procesión e infecundidad del Espíritu Santo*, por el R. P. Joaquín María Alonso, C. M. F., Profesor del Colegio Mayor de Zafra (Badajoz).

Día 18 de septiembre. A las diez y media: *Acción del Espíritu Santo en la vida mística*, por el R. P. Marcelino Llamera, O. P., Profesor del Estudio General de Valencia. A las once y media: *El Espíritu Santo en la santificación del hombre, según la doctrina de San Cirilo de Alejandría*, por el R. P. Sagüés, S. I., Profesor del Colegio Máximo de Oña. A las seis de la tarde: *La cuestión de la procesión e infecundidad del Espíritu Santo tratada por el Beato Ramón Llull*, por el Profesor Dr. Sebastián Garcías Palóu, Pbro. A las seis y media: *El Espíritu Santo en la Encarnación del Verbo*, por el R. P. J. M. Delgado Varela, O. de la M., Profesor del Colegio Mayor de Poyo.

Día 20 de septiembre. A las diez y media: *Los frutos del Espíritu Santo*, por el Profesor M. I. Sr. Dr. D. Baldomero Jiménez Duque, Pbro., Rector del Seminario de Avila. A las once y media: *La acción del Espíritu Santo en la Encarnación del Hijo de Dios, según el Cardenal Toledo*, por el R. P. José M.ª Bover, S. I., Profesor del Colegio Máximo de San Ignacio y Jefe de la Sec. de Mariología del Instituto "Francisco Suárez". A las seis de la tarde: *El Espíritu Santo, alma del Cuerpo Místico,*

por el R. P. Fr. Ignacio G. Menéndez-Reigada, O. P., Profesor del Convento de San Esteban, de Salamanca.

Día 21 de septiembre. A las diez y media: *La asistencia del Espíritu Santo en la Iglesia*, por el Dr. José María Cirarda, Pbro., Profesor del Seminario de Vitoria. A las once y media: *Si la Iglesia es formalmente ofrenda en el sacrificio de la misa*, por el Profesor R. P. Basilio de San Pablo, Superior de los Pasionistas de Madrid. A las seis de la tarde: *Lo humano en el hombre (interpretación tridentina al tema del hombre)*, por el Profesor Dr. D. Vicente Serrano Muñoz, Pbro. A las seis y media: *La inhabitación del Espíritu Santo en el alma del justo*, por el Reverendo P. Teófilo Urdánoz, O. P., Profesor del Convento de San Esteban, de Salamanca.

SESIONES

Presidida la 6.ª Semana Española por los Excmos. Sres. Obispos de Madrid y Ciudad-Rodrigo, se celebró en Madrid del 16 al 21 de septiembre. Como en años anteriores, las sesiones matutinas se dedicaban a la lectura de disertaciones eruditas, y las vespertinas a la amplia discusión de temas, cuyas conclusiones eran formuladas con brevedad por los teólogos ponentes, previamente señalados. Dirigió las discusiones, como años anteriores, en su delicado cargo de Moderador, el R. P. Joaquín Salaverri, S. I., Prefecto general de Estudios y Profesor de Teología en la Universidad Pontificia de Comillas.

En su discurso inaugural destacaba el Excmo. Sr. Presidente el valor e importancia de los 18 trabajos de investigación científica presentados, de los cuales nada menos que 15 versaban sobre el tema central de la Semana, que era la Teología del Espíritu Santo.

De Teología positiva fueron los trabajos presentados por los Rev. Padres Madoz, Sagüés y Bover de la Compañía de Jesús, el del Rev. Pbro. García Palóu y el del Rev. P. Monsegú, Pasionista. Por ellos fueron informados los oyentes sobre las doctrinas relativas al Espíritu Santo, de los Concilios de Toledo, de San Cirilo Alejandrino, del Cardenal Toledo y del B. Ramón Llull. Los trabajos restantes, de índole dogmático-escolástica, versaron sobre los difíciles problemas de las apropiaciones, de la procesión, de la asistencia, de la inhabitación, de los dones y de los frutos del Espíritu Santo; de su acción en la Encarnación del Verbo, en la santificación del alma en la vida mística, y de su función como *Alma* del Cuerpo místico de la Iglesia. Los Rev. PP. Colomer, O. F. M., Llamera, O. P., de Aldama, S. I., Menéndez-Reigada O. P., Delgado O. de la M., Alvaro C. M. F., Urdánoz O. P., Solano S. I., y los Rev. Pbros. Jiménez Duque y Cirarda, fueron los encargados de desarrollar tan interesante temario, en el orden fijado por el programa.

La asistencia a esta Semana y el interés con que todos seguían las animadísimas discusiones de la tarde, superaron con mucho el éxito reconocido de las Semanas teológicas anteriores. La Teología tiene carta de ciudadanía española. La tendencia a exagerar las diferencias entre la tradición griega y latina, erigiéndolas casi en antagonismo dogmático, manifestada por los ponentes Rev. PP. Alonso y Varela y apoyada cordialmente por el Rev. P. Lahoz, O. de la M., provocó repetidas veces la animadísima contradicción de la inmensa mayoría de los Semanistas, y la oportuna refutación del P. Moderador y del Excmo. Sr. Presidente.

No menos clara y universal fué la contradicción de los asistentes y de la Mesa a la hipótesis modestamente aventurada por el Rev. P. Menéndez-Reigada, cuando se atrevió a sugerir la posibilidad de admitir

una *unión hipostática* del Espíritu Santo con el cuerpo moral de la Iglesia, en orden a explicar la doctrina de San Agustín, Santo Tomás, León XIII y Pío XII, que enseñan ser el Espíritu Santo *alma* del cuerpo místico de la Iglesia. El misterio de esa nueva *unión hipostática*, sugerida por el Rev. P. Ponente, teológicamente ni siquiera merece ser tenida en consideración, por ser absolutamente inaudita en los veinte siglos de existencia de la Iglesia, y contraria a los principios de la Encíclica "Mystici Corporis"; aparte de que no puede aducirse en su favor ningún argumento de razón que la avale, como quedó patentizado en la discusión aniquiladora a que fué sometida.

Por lo que se refiere a la exposición y discusión de los demás temas, resultaron verdaderamente admirables la altura, competencia y acierto con que se desarrollaron, inmunes de toda animosidad pasional y orientadas por el deseo prevalente de aquilatar los conceptos más delicados, para llegar a la mejor y más completa posesión de la verdad. El magnífico Salón de Actos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas ofrecía un espectáculo aleccionador de tantos eclesiásticos, que, aun perteneciendo a diversas escuelas teológicas, eran coincidentes y unánimes en el ideal sublime de hallar en la verdad el fruto único de sus afanes y desvelos. Alguien hubiera deseado una mayor unidad y una más rigurosa orientación de las ponencias en orden a desembocar en un resultado de investigación científica más concreto. Esto, que *en teoría* sería mejor y es lo que *el Profesor* logra de *sus alumnos* en los llamados Seminarios de investigación, *en la práctica* de nuestras Semanas de Teología no lo juzgamos asequible. Porque dada la categoría profesional autónoma de los señores Ponentes, su diversa preparación científica, y su independencia en el enfoque y elaboración de las ponencias, no creemos sea posible *en la práctica* llegar a resultados científicos más tangibles.

En la última sesión de la tarde el Rev. P. Moderador de la Semana, haciéndose eco del sentir de los Sres. Seminaristas e interpretando la voluntad expresa del Excmo. Sr. Presidente y de toda la Mesa, después de dar las gracias a todos los que con sus trabajos, sus observaciones o su asistencia habían contribuído al éxito alcanzado, insistió en la recomendación de que se siga en la investigación teológica el único criterio capaz de conducirla a resultados verdaderos, cual es el contenido en las orientaciones del Magisterio de la Iglesia, auténtico e infalible, custodio e intérprete de la revelación cristiana y de sus fuentes. En confirmación de ello leyó las recomendaciones que en este sentido hizo S. Pablo a su discípulo Timoteo, las que en numerosas ocasiones volvió a inculcar el Magisterio de la Iglesia, desde el Papa S. Esteban en el siglo III hasta el Concilio Vaticano, a mediados del siglo XIX, terminando con la lectura de las recomendaciones, que en estos mismos días hacía a la Congregación General de la Compañía de Jesús el Pontífice reinante, Pío XII, recalcando aquel "nihil innovetur nisi quod traditum est", necesario sobre todo en nuestros días a los cultivadores de las Ciencias sagradas. "A todos y cada uno de los que han recibido esta misión nobilísima de enseñar de palabra y por escrito la sagrada Teología, clama el Apóstol: ¡Oh Timoteo!, guarda el depósito evitando las novedades profanas y las contradicciones de la ciencia, que falsamente se llama tal" (Pío XII, en la alocución aludida).

# VII semana Bíblica española

(23-27 septiembre 1946)

Dos eran los temas de investigación señalados este año para la semana: el Espíritu Santo en la Sagrada Escritura para las sesiones matutinas, y ciertas cuestiones selectas introductorias a la Sagrada Escritura para las vespertinas. A éstos se añadieron trabajos con tema libre, como de costumbre.

1. TEMA CENTRAL DE LA SECCION MATUTINA: EL ESPIRITU SANTO EN LA SAGRADA ESCRITURA.

A este tema correspondie on seis trabajos.

El Dr. Jesús Enciso Lectoral de Madrid, disertó sobre las "Manifestaciones naturales y sobrenaturales del Espíritu Santo en el Antiguo Testamento", analizando detenidamente los diversos sentidos de la palabra *ruaj* o *pneuma* en el Antiguo Testamento. No pudo discutirse su trabajo por ausencia del Ponente.

El P. Félix Asensio, S. I., profesor de la Pontificia Universidad Gregoriana estudió "El espíritu de Dios en los apócrifos judíos precristianos". Un análisis de los libros de los Jubileos y de Enoc, de los oráculos sibilinos y de los Salmos de Salomón le llevó a la conclusión de que los apócrifos precristianos no suponen ningún avance notable en la concepción del Espíritu de Dios con respecto al Antiguo Testamento.

El R. P. Serafín de Ausejo, O. F. M. Cap. nos habló de "La acción santificadora del Paráclito en los escritos de San Juan". Contrapuso San Juan a San Pablo en el sentido de que Pablo nos presenta siempre el Espíritu Santo como actuante (dinámico); en cambio San Juan muchas veces como estático. Estudió particularmente el término *paraclitos* dado exclusivamente por San Juan al Espíritu Santo.

El R. P. José M. Bover, S. I., estudió la "Concepción paulina del Espíritu Santo". Sentó el principio teológico de que Pablo concibe el Espíritu Santo en acción, como agente santificador que actúa en el espíritu humano dentro del cuerpo místico de Cristo; y el principio literario de que Pablo habla del Espíritu Santo, no en sentido preciso, unilateral o formal, sino más bien en sentido global, integral y real. Aplicó luego estos principios a varias pericopes paulinas.

Fué lástima que la ausencia del R. P. José Ramos, C. M. F., nos privase de escuchar su anunciado trabajo sobre Act 1, 4-8, sin duda interesantísimo. En cambio varios trabajos presentados como libres contribuyeron a profundizar aún más este tema central. Así el trabajo del doctor Palomero Díaz, Lectoral de Santander, sobre "El Espíritu Santo en las epístolas de San Pablo", y el del P. Abilio Alaejos, C. M. F., sobre "La santificación por el Espíritu a través de San Juan y San Pablo".

Pudiéramos decir que en este tema matutino hubo, al par que investigación, bastante unidad de miras y criterio entre los asistentes. No puede decirse lo mismo acerca del

2. TEMA CENTRAL VESPERTINO: CUESTIONES SELECTAS DE SAGRADA ESCRITURA, del que fué moderador el R. P. Serafín de Ausejo, O. F. M. C. La discusión algunos días fué más que animada, y se acentuó la disparidad de criterios.

Los trabajos leídos fueron:

El Dr. Mariano Laguardia, Lectoral de Pamplona, señaló "Las Directrices dadas por la encíclica *Divino afflante Spiritu* a la exégesis católi-

lica", que según él debe ser exégesis literal, teológica, tradicional, moderna en el buen sentido de la palabra, valiente y santamente audaz, libre con la libertad propia de los hijos de Dios.

El R. P. Alberto Colunga, de la Universidad Eclesiástica de Salamanca y miembro de la Pontificia Comisión Bíblica, nos habló sobre "El género histórico", desarrollando a grandes rasgos la aplicación que tiene para la Escritura la doctrina de los géneros literarios y la distinta concepción de la historia entre los antiguos y nosotros.

El R. P. Romualdo Galdos, S. I., ahondó sus anteriores estudios sobre "La historicidad del libro de Tobit", comparándola con la de otras historias particulares del V. T. (Rut, Ester, Judit). Abogó por la plena historicidad del libro en sus rasgos generales, pudiéndose luego discutir sobre algunos puntos particulares.

El autor de esta crónica expuso la doctrina del "ritmo oral aplicado a la exégesis evangélica". Estudió la teoría del etnólogo y filólogo francés M. Jousse sobre los pueblos de estilo oral y la aplicó a algunos pasajes evangélicos, haciendo con todo notar la imposibilidad de querer aplicar, como parece quererlo Jousse, tal teoría a todos los evangelios y aun a grandísima parte de la Biblia.

"El Cardenal Zeferino González y Su Santidad León XIII frente al problema bíblico de su siglo" fué el título del trabajo leído por el reverendo Padre Victoriano Larrañaga, S. I., en la sesión de clausura. Hizo resaltar el P. Larrañaga la figura de Fr. Zeferino en la segunda mitad del siglo XIX, estudiando su libro *La Biblia y la ciencia*, cuyo prólogo se convirtió en programa de la *Revue Biblique*. Puso de relieve las singulares coincidencias de pensamiento entre el Cardenal y le Encíclica *Providentissimus Deus*.

A este capítulo de cuestiones selectas introductorias debe referirse un interesante trabajo del R. P. Antolín, O. F. M., profesor del *Antonianum*, fuera de programa, en el que nos expuso los "Antecedentes históricos de la encíclica *Divino afflante Spiritu*". Habló de la famosa condenación del comentario psicológico a la Biblia de Dain Cohenel y de las discusiones a que tal libro dió lugar. Apareció patente la audacia y temeridad con que trataba Cohenel el libro sagrado, y los errores descomunales que en su comentario psicológico se infiltraban con un método que sabía a iluminismo.

En estas sesiones, al tratar de aquilatarse y aplicarse a puntos concretos las normas pontificias, principalmente la encíclica *Divino afflante Spiritu*, se manifestaron dos tendencias muy marcadas: la tendencia que podríamos llamar conservadora, que aspira a interpretar las normas pontificias con un criterio predominantemente tradicional, no saliéndose de las opiniones, aun históricas, mantenidas por los Santos Padres, sin muy justo motivo; y la tendencia más liberal, que juzga que la encíclica moderna aconseja una santa audacia en los estudios bíblicos, y que en todo lo que no sea dogmático (y esto se reduce a muy pocos textos escriturarios) podemos libremente separarnos de los Padres.

Tratándose de un punto moral impreciso, de una posición de equilibrio entre la sana modernidad y el amor a la tradición—cosas ambas en que todos estaban contestes—no es extraño que la discusión, más que acercar las opiniones, hiciera que ambos partidos se separasen de ese punto de equilibrio, acentuando cada uno su posición. Con todo y haberse pronunciado juicios bastante avanzados en punto a modernidad, no puede dudarse que se mantuvieron todos dentro de la más severa ortodoxia, y que se mostró siempre un sumo respeto a las normas emanadas de Roma.

3. TRABAJOS DE TEMA LIBRE: Se los llevó este año, podemos decir que en su totalidad, la Crítica Textual, pues otros trabajos presentados como libres, se referían, como hemos ya indicado, a alguno de los temas centrales.

El Dr. Teófilo Ayuso, Lectoral de Zaragoza, presentó un amplio trabajo: "Hacia la verdadera solución del problema del *comma iohanneum*. Origen y evolución. Estudio crítico del capítulo quinto de la primera epístola de San Juan". Estudió el aspecto histórico y crítico del problema, llegando a la deducción que no sólo no es auténtico el *comma*, sino que es desconocido en la antigüedad y de origen español probablemente. Deducía a la vez el Dr. Ayuso nuevas conclusiones que confirman su tesis expuesta ya otras veces sobre el valor del texto hispánico. A la misma clasificación definitiva de los códices españoles de la Vulgata le conducía otro trabajo presentado sobre "Los elementos extrabíblicos de Job y del Salterio": nueva y valiosa aportación a los estudios que con tan briosa tenacidad prosigue el Dr. Ayuso sobre la Vulgata en España.

A crítica textual también pertenecía el trabajo del R. P. Mateo del Alamo, O. S. B.: "Examen crítico del texto del Apocalipsis (21, 26): et longitudo, et altitudo, et latitudo aequalia sunt". Era una ampliación en forma más científica de su trabajo presentado en *Cultura bíblica*. Juzga el P. Alamo que las palabras *altitudo* y *millia* en ese texto son interpolaciones. Sentimos de veras no estuviese presente el Ponente, para poder responder, pues surgieron dificultades desde el punto de vista crítico para admitir tales palabras como interpolaciones.

Tales fueron las actividades de la Semana Bíblica, que se vió honrada con la presencia de varios obispos: el de Córdoba y Barcelona, que asistieron a algunas sesiones; y el de Teruel y Madrid-Alcalá, que asistieron a todas, dirigiendo y encauzando este último personalmente las tareas de la Semana como Presidente del Instituto Francisco Suárez y de AFEBE.

Podemos darnos por satisfechos de que estas Semanas se prosigan ya regularmente cada año, siempre con valiosas aportaciones para la ciencia bíblica, que redundan en grande honor de la Patria y de la Iglesia.

FÉLIX PUZO, S. I.

## El Voto Asuncionista

### A) *En la fiesta de la Virgen del Pilar.*

La "Plegaria Nacional Mariana", iniciativa piadosa de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas, se propuso la finalidad de promover en toda España la celebración de cultos religiosos y actos públicos, para expresar la gratitud de todos los españoles a la Santísima Virgen por la protección que dispensa a nuestra Patria, pidiéndole al mismo tiempo que continúe protegiéndola y que no la abandone nunca. Y la forma de manifestar esta gratitud ha sido por medio del Voto y súplica a la Santa Sede, para que defina y proclame como dogmas las seculares tradiciones y creencias de la Asunción y Mediación Universal de María Santísima.

En muchas ciudades y pueblos de España se ha celebrado la "Plegaria Mariana". En Zaragoza, ya el 12 de octubre de 1940, el Alcalde, don

Juan José Rivas, postrado ante el Altar Mayor de la Basílica del Pilar, leyó y prestó el juramento de defender ambas tradiciones en nombre del Ayuntamiento. Faltaba hacerlo ahora en nombre de toda la Patria, y ha tenido lugar el 12 de octubre pasado, ante el Emmo. Sr. Cardenal Arzobispo de Toledo, Primado de España, Enrique Pla y Deniel, y por boca del Excmo. Sr. Presidente de las Cortes Españolas, D. Esteban Bilbao, en representación de S. E. el Jefe del Estado, Generalísimo Franco. Se celebró primero en la Basílica del Pilar una solemne Misa Pontifical, en la que ofició el Emmo. Sr. Cardenal Primado, después de la cual se organizó la procesión para trasladar la imagen de la Virgen al altar instalado en la plaza de Nuestra Señora del Pilar, a la altura del Palacio de la Lonja. Terminado el discurso vibrante y fervoroso del Sr. Bilbao, el Emmo. Cardenal Arzobispo de Toledo leyó el Voto, al que siguió el juramento prestado por el Presidente de las Cortes, en nombre de toda España. Concluyó tan brillante y devota ceremonia con el discurso del excelentísimo y reverendísimo Sr. Rigoberto Doménech y Valls, Arzobispo de Zaragoza, y la lectura del Mensaje telegráfico de Su Santidad el Papa, Pío XII, asociándose a la fiesta, que el público escuchó de pie, de labios del Sr. Cardenal Pla y Deniel.

B) *En la fiesta de la Inmaculada.*

La fiesta de la Inmaculada, tradicional en el pueblo español, ha revestido este año en muchas diócesis un significado especial, al celebrarse en sus catedrales la ceremonia del Voto Asuncionista. Mencionaremos los actos de Albacete, Cartagena, Ciudad Real, Lérida, Salamanca y Onteniente.

En *Albacete* fueron organizados los actos por la Diputación Provincial, y además de la función religiosa, tuvo lugar, en un céntrico teatro, un acto de afirmación en la piedad mariana. En *Cartagena* se celebró también un acto eucarístico, ante una extraordinaria concurrencia de fieles, que pidieron la asistencia del Espíritu Santo al Romano Pontífice en orden a la declaración dogmática de la Asunción. Los actos del priorato de *Ciudad Real* se extendieron a todas las parroquias del mismo; en el templo prioral, totalmente repleto de público, presidió la ceremonia el señor Obispo Prior de las Ordenes Militares. En *Lérida* organizó los actos la Asociación de Hijas de María y asistieron las autoridades en pleno. Igualmente, las solemnidades de *Salamanca* revistieron caracteres de extraordinaria grandiosidad. Previamente se había convocado un certamen asuncionista, organizado por la Universidad Pontificia; durante toda la novena se celebraron actos literarios y religiosos, y el día de la Inmaculada resultaron solemnísimos. En la tarde de este día tuvo lugar el gran acto en que el señor Alcalde de la ciudad formuló el Voto de defender el dogma de la Asunción. También el día de la Inmaculada, en la iglesia arciprestal de *Onteniente*, después de la bendición de un bello retablo de la Asunción por el Sr. Obispo de Aral, pronunció el Alcalde el voto asuncionista.

En *Madrid*, las Congregaciones Marianas, después de una solemne novena predicada por los Padres Directores de las CC. MM. Madrileñas, celebraron el día de la Inmaculada, en la iglesia del colegio de Areneros, con asistencia del Nuncio de su Santidad y de numerosos fieles, la ceremonia durante la cual formuló el Voto asuncionista el Presidente de la

Confederación de las Congregaciones Marianas, D. Julián Pascual Dodero. En la de *Alicante* pronunció el Voto el Sr. Alcalde en nombre del Municipio. Son varias las Congregaciones marianas que han aprovechado este día para renovar este Voto, que hacía años habían hecho.

## Conferencias bíblicas y teológicas

Como preparación inmediata para el "Día Bíblico", celebrado por primera vez en España, tuvo lugar, en la diócesis de Madrid-Alcalá el 29 de septiembre, en el salón de actos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, un ciclo de conferencias bíblicas: por D. Aurelio Querol Lor, canónigo lectoral de Tortosa, quien trató de *Cómo se debe leer la Biblia;* por el Dr. D. Doroteo Fernández Ruiz, que disertó sobre *El magisterio eclesiástico, custodio fiel e intérprete autorizado de las Sagradas Escrituras,* y por el Dr. D. Juan R. Sepich, catedrático de la Universidad de Buenos Aires, quien desarrolló el tema *El peligro protestante de América hispana.*

El 17 de octubre, en la Escuela Diplomática, comenzó una serie de conferencias de cultura teológico-religiosa, a cargo del profesor del Seminario Conciliar de Madrid, D. Alejandro Martínez Gil. El tema escogido, con ocasión del centenario del Concilio de Trento, versa sobre *Estudio del Protestantismo.* Se prometen diecisiete conferencias, hasta el 8 de mayo, en cinco series, sobre precedentes, psicología de los reformadores, y varios puntos doctrinales, como *La Iglesia y el libre examen, La Iglesia y la fe sin obras. La Iglesia y el "cuius regio", La Iglesia y el antisacramentalismo y Contrarreforma: Concilio de Trento, España en el Concilio de Trento y Los grandes Papas reformadores.* A éstas se añaden otras conferencias de cultura general, y todas se desarrollan en el salón de actos de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación.

En la Real Academia de la Historia, el 15 de noviembre, Sir Frederic Kenyon, ex director y bibliotecario principal del British Museum de Londres, pronunció una conferencia sobre *La Biblia y los recientes descubrimientos.* En su desarrollo se refirió a los diversos papiros encontrados en Egipto durante los últimos decenios, e hizo notar la confirmación que de ellos se desprende para la tesis tradicional acerca de la antigüedad y autenticidad de los Evangelios, especialmente el de San Juan. También hizo una breve exposición de los hallazgos del Ras Shamra y de Nuzi, como una confirmación de la tesis tradicional acerca del Pentateuco.

## Necrología

### El P. Gregorio Suñol, O. S. B.

El 26 de octubre falleció en Roma el Rvdmo. P. Dom Gregorio Suñol, elevado por Pío XII a la dignidad de Abad, titular de Santa Cecilia de Montserrat en 1942, que había sido nombrado por Pío XI en 1938 Prefecto del Instituto de Música Sagrada y posteriormente Consultor de la Sagrada Congregación de Ritos.

Profesó la regla benedictina en el Monasterio de Nuestra Señora de Montserrat, en 1894. Se consagró por entero a la musicografía y liturgia, y se especializó en la estética y paleografía del canto gregoriano, que estudió en la Abadía de Solesmes (Francia) con los mejores gregorianistas Dom Mocquereau y Dom Gajard. Su *Método completo de canto gregoriano,*

aparecido en 1905, fué traducido diversas veces al francés y al alemán Su *Cantoral litúrgic del poble* se difundió rápidamente por Cataluña, Baleares y Valencia. Sobre todo le dió fama su *Introducción a la Paleografía musical gregoriana* (Montserrat, 1925), que es el único tratado de esta índole.

Desde 1932 presidió la Academia Ambrosiana de Música de Milán, llamado por el Emmo. Cardenal P. Ildefonso Schuster. Fruto de sus investigaciones han sido el *Antiphonale Missarum iuxta ritum S. Ecclesiae Mediolanensis* (Tournai, 1935) y *Antifonario ambrosiano* (Ibíd.), obras dedicadas a la restauración del rico repertorio musical ambrosiano.

## El Dr. Hugo Obermaier, Pbro.

A mediados de noviembre falleció en Friburgo (Suiza) el sacerdote doctor Hugo Obermaier, nacido en 1877 en Ratisbona, en donde estudió filosofía y teología y recibió las Sagradas Ordenes. Cursó en Viena arqueología, antropología, etnografía y geología, y se doctoró en filosofía en 1904. Poco después ocupó una cátedra en la Universidad católica de Friburgo.

Los famosos descubrimientos de las pinturas prehistóricas de la Cueva de Altamira atrajeron a España al Dr. Obermaier, cuando trabajaba con el abate Breuil en el Instituto de Paleontología Humana de París. Desde entonces fueron continuos sus viajes a España. Cuando estalló la primera guerra mundial estaba investigando diversas cuevas de Santander y Asturias. Se quedó en España, y fué nombrado catedrático de Historia primitiva del hombre en la Universidad Central, previa su nacionalización en España. Estudió los glaciares cuaternarios de los Pirineos, Picos de Europa, Asturias, Guadarrama y Sierra Nevada. Con especial esmero científico trató de las cuevas prehistóricas del Castillo y de Altamira, calificadas por él, aquélla como "el yacimiento más completo de Europa", ésta como "el más bello lugar de arte rupestre cuarternario"; interpretó con originalidad psicológica varias escenas de las representadas por las pinturas del *ciclo artístico levantino;* publicó su libro *El hombre fósil,* y diversas monografías sobre descubrimientos prehistóricos, que componen una veintena de tomos. Su nombre, de fama mundial, va unido al conocimiento del arte prehistórico y a la historia del paleolítico en España.

Obermaier permaneció en España hasta que estalló la guerra civil, que le sorprendió en Suiza, en donde solía pasar los veranos. Al finalizar la contienda, volvió a España, y a poco regresó a Friburgo, en donde le sorprendió la muerte.

# LIBROS RECIBIDOS

* De sus AUTORES:

SOLANES, FELIPE, S. J., *San Alonso Rodríguez*, 2.ª ed.—El Mensajero del Corazón de Jesús (Bilbao, 1946) 91.

— *San Ignacio de Loyola*, 2.ª ed.—El Mensajero del Corazón de Jesús (Bilbao, 1945) 103.

— *San Pedro Claver*.—El Siglo de las Misiones, Apartado 211 (Bilbao, 1942) 61.

— *Vidas santificadas*: *San Luis Gonzaga. San Francisco de Borja. San Francisco Javier*.—Edit. Castalia (Barcelona, 1940) 62, 63, 63.

ESPASA SIGNES, JOSÉ, *El proceso apologético, según Gregorio de Valencia*. Dissertatio ad lauream in Facultate theologica Pontificae Universitatis Gregorianae.—Imp. Montepío del clero valenciano, I. Nácher, Milagro, 7 (Valencia, 1946) 137.

LEAL, JUAN, S. J., *Paulinismo y Jerarquía de las Cartas pastorales*. Discurso inaugural del curso académico 1946-47 en la Facultad Teológica de la Compañía de Jesús.—(Granada, 1946) 55.

* Del P. PROVINCIAL DE PP CAPUCHINOS DE NAVARRA:

SERAPIO DE IRAQUI, O. M. CAP., *La Mediación de la Virgen en la Himnografía latina de la Edad Media*.—Imprenta B. Pezza y Cía. (Buenos Aires, 1939.) De venta en la revista "Verdad y Caridad", Carlos III, 22, Pamplona, p. 529, ptas. 35.

* Del CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS, Sección de Publicaciones, Duque de Medinaceli, 4, Madrid.

BOVER, JOSÉ M.ª, S. I., *María, mediadora universal, o Soteriología mariana estudiada a la luz de los principios mariológicos*.—Patronato "R. Lulio", Instituto "Fr. Suárez" (Madrid, 1946) 539.

GARCÍA NAVARRO, MELCHOR, O. DE M., *Redenciones de cautivos en Africa* (1723-1725).—Instituto Jerónimo Zurita (Madrid, 1946) 597.

PAZOS, MANUEL, R., O. F. M., *El Episcopado gallego a la luz de documentos romanos*, 3 t.—Instituto Jerónimo Zurita (Madrid, 1946) LXI + 445, 602, 539.

GAMBRA CIUDAD, RAFAEL, *La interpretación materialista de la historia*.—Instituto "Balmes" de Sociología (Madrid, 1946) 248.

MARÍN CABRERO, ROSA, *Pedagogía del Evangelio*.—Instituto "San José de Calasanz" de Pedagogía (Madrid, 1946) 348.

JANINI CUESTA, JOSÉ, *La antropología y la medicina pastoral de San Gregorio de Nisa*.—Instituto Bernardino de Sahagún de Antropología y Etnografía (Madrid, 1946) XXXI + 15ɔ

PALACIOS, LEOPOLDO EULOGIO, *La prudencia política*, 2.ª ed.—Instituto de Estudios Políticos (Madrid, 1946) 212, ptas. 20.

* De la EDITORIAL CATOLICA, Alfonso XI, 4, Apartado 466. Bibl. de Autores Cristianos.

*Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam.* Nova editio logicis partitionibus aliisque subsidiis ornata a R. P. ALBERTO COLUNGA, O. P. et DR. LAURENTIO TURRADO.—(Madrid, 1946) XXIV + 1592 + 123, ptas. 80.

DONOSO CORTÉS, JUAN, *Obras completas*, recopiladas y anotadas con aportación de nuevos escritos, por el DR. JUAN JURESTSCHEKE, 2 t.—(Madrid, 1946) XV + 953 y VIII + 869.

JUAN DE LA CRUZ, SAN, *Vida y Obras*. Biografía inédita del Santo, por el R. P. CRISÓGONO DE JESÚS, O. C. D., Prólogo general, introducciones, revisión del texto y notas por el R. P. LUCINIO DEL S. S. SACRAMENTO, O. C. D.—(Madrid, 1946) XXXII + 1329.

SALVADO, R., O. S. B., *Memorias históricas sobre Australia y la Misión benedictina de Nueva Nursia*, con introducción y notas de un Padre benedictino de la Real Abadía de Samos.—(Madrid, 1946) XXIV + 439.

BOVER, JOSÉ M.ª, S. I., *Teología de San Pablo*. El misterio de Cristo contemplado por el Apóstol.—(Madrid, 1946) XVI + 952.

GONZÁLEZ RUIZ, NICOLÁS, *Piezas maestras del teatro teológico español*. Tomo 1.º: *Autos sacramentales*. Tomo 2.º: *Comedias*.—(Madrid, 1946) LXVII + 923, XLV + 924.

* De la EDITORIAL RAZON Y FE, Plaza de Sto. Domingo, 13.

BULNES, JOSÉ, P., S. I., *Psicología acomodada a la enseñanza media*, 7.ª edición.—(Madrid, 1946) 277, ptas. 16.

* De EDITORIAL HERDER, Barcelona.

SCHUSTER, A. I., O. S. B., *Liber Sacramentorum*. Estudio histórico-litúrgico sobre el Misal romano. Versión española por el P. VICTORIANO GONZÁLEZ, Benedictino de Samos, t. 4.º y 5.º—(Barcelona, 1943-1944) 230, 264, ptas. 16 y 22.

* De EDITORIAL EL PERPETUO SOCORRO, Manuel Silvela, 14.

FELIPE ITURBIDE, DIONISIO DE, C. SS. R., *Flor de Granada, Historia documentada y completa de Conchita Barrecheguren*, 2.ª ed. — (Madrid, 1945) 301, ptas. 15.

SARABIA, RAMÓN, C. SS. R., *A misa domingos y fiestas, Cruzada nacional*.—(Madrid, 1945) 383, ptas. 12.

* De EL MENSAJERO DEL CORAZON DE JESUS, Bilbao, Apartado 73.

IPARRAGUIRRE, IGNACIO, S. I., *Práctica de los Ejercicios de San Ignacio de Loyola en vida de su autor* (1522-1556). Bibliotheca Instituti Historici, S. I., vol. 3.º—Institum Historicum, S. I. (Roma, 1946) 52 + 320.

* De la UNIVERSIDAD GREGORIANA, Piazza della Pilotta.

FALLER, OTON, S. I., *De priorum saeculorum silentio circa Assumptionem B. Mariae Virginis*.—Analecta Gregoriana, Series Facultatis Theologicae, sec. A, n. 5 (Roma, 1946) XII + 135.

GALTIER, PAUL, S. I., *Le Saint Esprit en nous d'après les Pères grecs.*—Analecta Gregoriana, Series Theologica, vol. 35, sec. A, n. 4 (Roma, 1946) 290.

BOULARAND, EPHREM, S. I., *La venue de l'homme à la foi d'après Saint Jean Chrysostome.*—Analecta Gregoriana, Series Theologica, sec. B, n. 8 (Roma, 1930) 192.

GRABMANN, MARTINO, *Guglielmo di Moerbeke O. P. il traduttore delle opere di Aristotele.*—"Miscellanea Historiae Pontificiae" ed. a Facultate Historiae Ecclesiasticae in Pont. Univ. Greg., vol. XI, col. n. 20 (Roma, 1946) XI + 193.

* De L'EDITION UNIVERSELLE, S. A. 53, Rue Royale, Bruselas (Bélgica).

THIBAUT, RENE, S. I., *Le sens de Homme-Dieu*, 2.ª ed.—Museum Lessianum, Sección Théologique, n. 37 (Bruselas, 1946) 168, frs. belges 75.

* Del MINISTERO DELL'AFRICA ITALIANA.

CERULLI, EURICO, *Etiopi in Palestina. Storia della comunità etiopica di Gerusalemme*, t. 1 (Collezio scientifica e documentaria, t. 12).—Libreria dello Stato (Roma, 1943) XV + 459, L. 45.

* Del INSTITUTUM HISTORICUM FF. PRAEDICATORUM, Romae ad S. Sabinam.

GALLÉN, JARI, *La provincia de Dacie de l'Ordre des Frères prêcheurs*, I: *Histoire générale jusqu'au grand Schisme.* Disert. hist. fase. 12.—Söderström et C.º: Förlagsaktiebolag (Helsingfors, 1946) XXXII + 288.